



Online-Schriften aus der Marburger
kulturwissenschaftlichen Forschung und
Europäischen Ethnologie, Band 11/2018

Anna-Katharina Oppermann

Das Museum Judengasse in Frankfurt

Eine Ausstellungsanalyse

Eingereicht als Masterarbeit im Fach Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft in Marburg
am gleichnamigen Institut im Jahr 2017

Online-Schriften aus der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, Band 11/ 2018,
herausgegeben vom Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg
und dem Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V.

Anna-Katharina Oppermann: Das Museum Judengasse in Frankfurt. Eine Ausstellungsanalyse. – Marburg:
Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V., 2018.

Alle Rechte vorbehalten.

© MakuFEE e. V. – Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, 2018.

ISSN 2192-9750

ISBN 978-3-8185-0543-1



Förderverein der Marburger
kulturwissenschaftlichen Forschung
und Europäischen Ethnologie e. V.
www.makufee.de

Philipps



Universität
Marburg

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Teil I: Historiographie, Geschichtspolitik und Erinnerungskultur	5
1. Zum Forschungsstand	5
1.1 Abschied von der Isolationsthese	5
1.2 Perspektivwechsel	7
2. Historiographie des Ghettos	10
2.1 Identität	10
2.2 Emanzipation	12
2.3 Spaltung.....	16
3. Der Börneplatzkonflikt und die Entstehung des Museums Judengasse	18
3.1 „Verschämt und gleichzeitig brutal“ – Sommer 1987	19
3.2 Frankfurter Geschichtspolitik	22
3.3 Emotionale Fronten	29
4. Ein Erinnerungsenemble. Spaziergang über Friedhof und Gedenkstätte	37
Teil II: Die Ausstellungsanalyse	45
5. Zur Methode.....	45
5.1 Ausstellungsanalysen im Kontext der Neuen Museologie	45
5.2 Semiotische Ausstellungsanalyse	46
6. Von der alten zur neuen Ausstellung.....	50
6.1 Ein Happy-End	51
6.2 Verbrechen und Strafe.....	59
7. Relikte	62
7.1 Frankfurter DNA	63
7.2 Original und Kopie	65
8. Ein leuchtendes Beispiel	73
8.1 Doppelte Rehabilitierung.....	76
8.2 Sekundärer Antisemitismus.....	79

Fazit	86
Abbildungsverzeichnis	91
Literaturverzeichnis	92

Einleitung

Das Frankfurter Museum Judengasse hat im März 2016 seine neue Dauerausstellung eröffnet. Einiges hat sich verändert, aber immer noch sind die begehbaren, aus dem typisch rötlichen Sandstein der Region gemauerten Fundamente von Häusern der alten Judengasse das museale Hauptexponat. In dieser Gasse hatte die Frankfurter jüdische Bevölkerung der Frühen Neuzeit über Jahrhunderte hinweg gelebt. Angesichts der meterweise zu besichtigenden, stabilen Mauern, Zeugnissen barocker Statik, hat vielleicht niemand von der neuen Ausstellung einen Wirbelsturm erfinderischer Veränderung erwartet. Die Mauern stehen nach wie vor im Museum, aber sie tun es in einem völlig anderen Licht und überraschen mit einer neuen Botschaft. Informierte das Museum zuvor ausführlich über den Antijudaismus frühneuzeitlicher Christen und die Einschränkungen, denen die Frankfurter Juden unterlagen, vermittelt es jetzt ein sehr positives Bild der Judengasse. Abbildungen der Judensau oder angeblich rituell ermordeter Kinder sind verschwunden. Im Zentrum der Ausstellung stehen nun prächtiges Thora-Silber und Alltagsgegenstände aus der Gasse, die nicht nur den kulturellen Reichtum der großen und bedeutsamen jüdischen Gemeinde bezeugen sollen, sondern auch auf eine von Juden und Christen lebhaft geteilte Lebenswelt hinweisen. Antijudaismus und Segregation, noch Leitthemen der alten Ausstellung, spielen im neuen musealen Narrativ keine erwähnenswerte Rolle mehr.

Veränderungen in historischen Museen hängen mit Neuausrichtungen in der Forschung zusammen. Die für das Museum Judengasse relevante Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten für neue Perspektiven und Fragestellungen geöffnet und ermöglicht so ein differenzierteres Verständnis jüdischen Lebens in der Frühen Neuzeit. Noch in den 1990er Jahren gingen Historiker von holzschnittartig vereinfachten Vorstellungen von Integration *oder* Segregation der jüdischen Minderheit aus und suchten nach Belegen, die die eine oder andere These stützen sollten. Nach und nach setzten sich dann komplexere und ambivalenteren Sichtweisen auf die Vergangenheit durch. Im Museum ist man allerdings mit dem Eindruck konfrontiert, die alte und neue Ausstellung präsentierten völlig gegensätzliche Versionen der Vergangenheit: eine düstere und eine strahlende. Ein ähnlich starker Polarisierungseffekt geht nicht nur von den beiden Ausstellungen aus, sondern bestimmte auch die Entstehungsgeschichte des Museums selbst, das aus dem heftigen Konflikt am Börneplatz hervorging. Dieser war geprägt von extrem gegensätzlichen Positionen und erbittertem, eskalierendem Streit. Zunächst dachte ich, es könnte sich bei dem auffälligen Stil um eine Besonderheit dieses spezifischen Museums und seines Umfelds handeln, vielleicht um eine Art Vorliebe für starke Auftritte. Aber die Sache erwies sich als komplexer und meine Recherchen legten nahe, dass es der Gegenstand des Museums selbst war, die Judengasse, die so stark zu polarisieren

schien. Ich schrieb eine Hausarbeit und einen Forschungsbericht über diesen Ort, um ihn besser zu verstehen, mit wenig Erfolg. Die Gasse ließ sich nicht ohne weiteres festlegen und ihre Beschreibungen schwankten stets zwischen Extremen: Zwischen Gefängnis und Zufluchtsort, bürgerlich-jüdischem Idyll und politischem Skandal. Die einen attestierten ihr ein „düsteres und kerkerhaftes Aussehen“ (Kracauer 1927, S. 231), die anderen lobten ihr reiches, kulturelles Leben. Diese eigentümliche Wandlungsfähigkeit des Judengassen-Narrativs erzeugt letztlich einen Eindruck von Unwirklichkeit, ist aber auf allen Ebenen von Geschichtsschreibung, künstlerischen wie politischen Auseinandersetzungen sowie der musealen Darstellung zu beobachten. Ich habe noch kein Museum besucht, dessen Hauptexponat einen solch faszinierenden, weil irreführenden Eindruck erzielt: Ein Verbund scheinbar unverrückbarer und stabiler Mauern, die aber ähnlich schwer zu fassen sind wie eine Gruppe Wanderdünen. Ein Aspekt erwies sich aber als hartnäckig präsent: Die beschriebenen Spaltungen und Polarisierungen prägen fast alle Beschäftigungen mit der Judengasse. Die Judengasse war ein Ghetto. Ghettos gelten gemeinhin als Orte der Segregation schlechthin, auch wenn der Begriff einem Bedeutungswandel unterlag und man keinesfalls das erste jüdische Ghetto in Venedig mit den späteren nationalsozialistischen Ghettos vergleichen kann. Das Charakteristikum, das allerdings alle historischen jüdischen Ghettos auszeichnet, ist die räumliche Trennung des jüdischen Bevölkerungsteils vom Rest der Bevölkerung, wobei sich Unterschiede in der Strenge der Durchführung dieser erzwungenen Abspaltung zeigen konnten. Die frühneuzeitlichen Ghettos als städtische Zwangsinstitutionen lösten die mittelalterlichen, in der Regel freiwillig gewählten jüdischen Siedlungsformen ab.

Wie ist es möglich, dass das Spezifikum eines musealen Themas auch so sehr all seine Kontexte dominiert? Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Ghetto als Inbegriff eines Orts der Abspaltung mit all den Spaltungen und Polarisierungen, Gegensätzen und Antagonismen, die auch die beschriebenen Auseinandersetzungen mit dem Ghetto prägen? Wieso bestimmt der Inhalt – das Thema (Ab-)Spaltung – auch scheinbar zwangsläufig die Form, also all die Darstellungen der Judengasse, insbesondere die museale Repräsentation? Wie hängt dies mit der deutsch-jüdischen Beziehung zusammen?

Um das Thema einzugrenzen, habe ich zwei Schwerpunkte der Untersuchung gesetzt, die den beiden Teilen meiner Arbeit entsprechen: Während der erste Teil Facetten der historiographischen, geschichtspolitischen und erinnerungskulturellen Auseinandersetzung mit der Judengasse behandelt, geht es im zweiten Teil um die eigentliche Ausstellungsanalyse, also um das Museum und seine Darstellungen der Judengasse. Ziel meiner Arbeit ist insofern das Verständnis der Spaltungen in der musealen Repräsentation, die sich aber nur vor dem Hintergrund vorangegangener Debatten um die Judengasse und der deutsch-jüdischen Beziehung verstehen lassen. Ohnehin ist das Museum nicht

isoliert zu betrachten, denn es ist Teil eines sogenannten „Erinnerungsensembles“ aus Museum, altem jüdischem Friedhof und Gedenkstätte an die in der Shoa ermordeten Frankfurter Juden. Eine weitere Besonderheit kennzeichnet meine Ausstellungsanalyse: Ich musste dafür das Museum verlassen und den städtischen Raum betrachten. Deswegen wird die Stadt Frankfurt eine wesentliche Rolle in der Untersuchung spielen, denn sobald Spaltungen untersucht werden, hat man es stets mit nur einem Teilstück des ganzen Bildes zu tun und muss sich auf die Suche nach dem Gegenstück machen.

Welche Forschungsdaten sammelte ich und wie wertete ich sie aus? Um der Komplexität des Themas gerecht zu werden, zog ich Material unter der Vorgabe einer großen Bandbreite und Vielfältigkeit heran. Besuche im Museum nutzte ich für Fotos, die Teilnahme an Führungen und ethnographische Notizen. Ich untersuchte die Kataloge der alten und neuen Dauerausstellung sowie den Internetauftritt des Museums. Eine Materialsammlung von Dokumenten zum Börneplatzkonflikt war meine Fundgrube, hinzu kam eine Recherche zur Frankfurter Stadtgeschichte und den Rekonstruktionen der Altstadt, wie sie in den Tageszeitungen der Stadt präsentiert wird. Schließlich führte ich auch ein Experteninterview mit Fritz Backhaus, dem stellvertretenden Direktor des Museums Judengasse, der bereits die erste Ausstellung konzipiert hatte und auch federführend bei der neuen Ausstellung mitgewirkt hat. Als Auswertungsmethode wählte ich die semiotische Ausstellungsanalyse, mit deren Hilfe ich Spaltungen und Polarisierungen untersuchte und als bedeutungsvolle Zeichen betrachtete, die es zu ‚lesen‘ und deuten gilt. Diese Methode gehört zu der kritisch ausgerichteten museumswissenschaftlichen Strömung der Neuen Museologie, die Museen als mit großer Deutungs- und Wirkmacht ausgestattete Institutionen hinterfragen möchte.

Zunächst soll der Forschungsstand zu jüdischem Leben in der Frühen Neuzeit und der Judengasse vorgestellt werden, um zu zeigen, auf welche Wissensbestände das Museum in seinen beiden Ausstellungen zurückgreifen konnte und welche Polarisierungen darin zu erkennen sind (Kap. 1). Dabei gehe ich auf den Wandel der zuvor forschungsleitenden Dichotomie „Integration oder Segregation“ (Kap. 1.1) hin zu einem ganzheitlicheren Verständnis der jüdischen Lebenswelt ein (Kap. 1.2). Kapitel 2 setzt sich mit der Bedeutung der Judengasse als Ghetto auseinander und will eines dabei vermeiden: Das Ghetto als einen per se Spaltungen generierenden sozialen und psychischen Ort vorzustellen. Vielmehr geht es mir um die Bedeutungszuschreibungen an das Ghetto, die ganz unterschiedliche Funktionen haben können und es zu einem Ort der Identitätsverhandlungen werden lassen. Das Kapitel greift die Geschichtsschreibung über das Ghetto erneut auf, allerdings zunächst mit dem Ziel, die narrative und identitätsbezogene Struktur von Historiographie zu klären (Kap. 2.1). Die polarisierten Narrative aus der Zeit der Emanzipation und ihre Funktionen sind dann Thema von Kap. 2.2. Abschließend stelle ich das Ghetto als psychischen Ort vor und thematisiere

Identitätsbildungsprozesse, die strukturell auf Spaltungsvorgängen beruhen (Kap. 2.3). Kapitel 3 behandelt den Börneplatzkonflikt und die Entstehung des Museums (Kap. 3.1), um zu zeigen, wie ungelöste Konflikte und bekannte Argumente über das Ghetto aus der Zeit der Emanzipation erneut vorgetragen werden, diesmal aber umso belasteter durch die Erfahrung der Shoa sind (Kap. 3.2). Spaltungen können nun auf der Ebene der deutsch-jüdischen Beziehung thematisiert werden (Kap. 3.3). Kapitel 4 untersucht, wie sich die Resultate der beschriebenen Auseinandersetzungen im „Erinnerungsensemble“ der Gegenwart niedergeschlagen haben. Ein ethnographisch inspirierter Spaziergang dient dazu, die Polarisierungen und Widersprüche der Geschichten und Erfahrungen vor Ort aufzuzeichnen.

Im zweiten Teil der Arbeit, der eigentlichen Ausstellungsanalyse, stelle ich zunächst die Methode der semiotischen Ausstellungsanalyse und ihren theoretischen Hintergrund vor (Kap. 5). Kapitel 6 vergleicht die alte und neue Ausstellung miteinander und beschreibt das aktuelle museale Narrativ als neue metakommunikative Strategie und ordnet sie in aktuelle Diskurse ein (Kap. 6.1). Kapitel 6.2 untersucht, wie diese Strategie umgesetzt wird und welche Funktionen sie haben könnte. Kapitel 7 möchte die Realität einer jenseits der musealen Strategie vorliegenden, im Museum und Stadtraum sichtbar werdenden deutsch-jüdischen Beziehung konkreter fassen (Kap. 7.2). Dafür werden aber zunächst die identitätsbezogenen Spaltungs- und Aneignungsprozesse beschrieben, wie sie sich im Frankfurter Umgang mit Relikten der Vergangenheit zeigen (Kap. 7.1). Im letzten Kapitel wird schließlich anhand der Untersuchung eines stark polarisiert wirkenden Ghetto-Modells konkretisiert, welche historischen Erfahrungen Ziele (Kap. 8.1) und Ängste (Kap. 8.2) der deutsch-jüdischen Beziehung in Frankfurt prägen.

Teil I: Historiographie, Geschichtspolitik und Erinnerungskultur

1. Zum Forschungsstand

Als Fritz Backhaus Ende der 1980er Jahre die erste Ausstellung über die Judengasse im Auftrag des Jüdischen Museums Frankfurt konzipierte, griff er vor allem auf ein Werk aus den ausgehenden 1920er Jahren zurück: Die „Geschichte der Juden in Frankfurt am Main“ von Isidor Kracauer (Kracauer 1927). 1988 war sein Buch bereits 60 Jahre alt; in der Wissenschaft eine enorme Zeitspanne, in der neue Fragen und Perspektiven entwickelt werden. Zwei Wissenschaftlergenerationen und ihre Arbeit fehlten, so dass Backhaus auf eine veraltete Forschung angewiesen war. Die Ermordung jüdischer Historiker in der NS-Zeit sowie die Emigration der Überlebenden hatten zum Erliegen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit jüdischer Geschichte geführt. Eine Weiterführung der Arbeit fand lediglich außerhalb Deutschlands statt, so z.B. in den Leo Baeck Instituten in London oder New York, die in den 1950er Jahren gegründet wurden. Dort sei, so Backhaus, der Fokus allerdings die jüngere Geschichte gewesen, so dass „in den 80er Jahren noch ein sehr grober Blick“ (IB, Zeile 443-446) auf die frühneuzeitliche Judengasse vorgeherrscht habe. Heute gebe es „eine ganze Reihe von Lehrstühlen zu jüdischen Studien, jüdische Geschichte. Es gibt verschiedene Forschungsinstitute, Unterinstitute usw.“ (IB, Zeile 246-247). Auch das Museum habe zu diesem Anwachsen des historischen Wissens beigetragen, allein in Frankfurt seien seither ca. 150 Ausstellungen realisiert worden. Hinzu kämen die Gründungen jüdischer Museen in Berlin, Fürth, München und Wien. So könne man in den letzten 30 Jahren von einem „Quantensprung“ in der Forschung zu jüdischer Geschichte sprechen (IB, Zeile 255). Backhaus sieht den Anstoß für die Wiederaufnahme der historischen Forschung seit den 1980er Jahren in dem starken Interesse einer „bestimmten Generation“ von Bürger*innen an jüdischer Geschichte und Kultur und erkennt im Börneplatzkonflikt ein „sehr starkes Indiz“ für dieses Interesse und Engagement; Forschung und Wissenschaft hätten lediglich „nachgezogen“ (IB, Zeile 256-261). Von welchen Diskursen wurde die in den letzten Jahrzehnten so stark angewachsene Forschung geprägt? Welche Annahmen flossen demnach in die erste und welche in die aktuelle Ausstellung ein? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

1.1 Abschied von der Isolationsthese

Mitte der 1990er Jahre – also kurz nach der Eröffnung der ersten Ausstellung – verwies auch der Historiker J. Friedrich Battenberg (1996) auf große Forschungslücken beim Thema jüdische Geschichte der Frühen Neuzeit. Auf dieser unsicheren Datenbasis ging er der Frage nach, in welcher Beziehung jüdische Minderheit und christliche Mehrheitsgesellschaft zueinander gestanden haben könnten. Er

berief sich dabei auf jüngste Untersuchungen, die den in der amerikanischen Forschung so genannten „lachrymose view“ in Frage stellten, einer Perspektive, die die Opferrolle und Isolation der Juden in der Vergangenheit stark betont (Battenberg 1996, S. 428). Hatten Juden weitaus integrierter gelebt als bisher angenommen worden war? Die Frage zog die insbesondere von dem Historiker Jakob Katz vertretene „Isolationsthese“ (Schlick 2006, S. 171) in Zweifel und setzte ihr ein neues „Integrationsmodell“ entgegen (Battenberg 1996, S. 429). Battenberg fällt ein vorläufiges – dem mageren Forschungsstand der Zeit geschuldetes – Urteil: je nach Perspektive könne man beide Sichtweisen durch Quellen stützen. Aus diesem Grund dürfe derweil die einzelne Quelle in ihrer Aussagekraft nicht überbewertet werden (vgl. ebd., S. 436). Jüdische Geschichte wurde von Battenberg demnach noch unter der Fragestellung nach ‚Integration *oder* Segregation‘ bearbeitet, getragen von der Vorstellung, man müsse nur noch mehr Quellen auswerten, dann würde irgendwann das Pendel der Wahrheitsfindung zur einen oder anderen Seite ausschlagen.

Das Infragestellen der Isolationsthese ließ offenbar zunächst noch keine Ambivalenzen oder Zwischenstufen denkbar erscheinen. Die Frage nach ‚Integration *oder* Segregation‘ lässt sich nur vor dem Hintergrund des hartnäckigen, historiographischen Mythos vom Ghetto als Ort absoluter Isolation verstehen, dem das Narrativ von der triumphalen Befreiung aus dem Ghetto durch die Emanzipation polar entgegengesetzt wurde. Als bedeutendster Vertreter dieser Sichtweise gilt der einflussreiche Historiker Heinrich Graetz. So wie das Ghetto als Ort extremer Demütigung und Entrechtung dargestellt wurde, verstand man die Errungenschaften der Emanzipation als Idealzustand absoluter Freiheit, vollständiger Selbstbestimmung und entfesselter Kreativität. Auf die Bemühungen vieler Historiker, diese Mythen zumindest abzuschwächen, folgte schließlich die konsequente Aufgabe der zuvor forschungsleitenden Dichotomie (vgl. Ruderman 2012, S. 39). In der Folge erschienen in den letzten 15 Jahren zahlreiche Veröffentlichungen, die zu einem immer facettenreicheren und weniger dichotomen Bild jüdischer Lebenswirklichkeit beitrugen. Backhaus selbst veröffentlichte 2006 den Sammelband „Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit“, dessen Beiträge sich mit einem großen thematischen Spektrum beschäftigen. Inhalte wie Geschichtsschreibung, soziale und politische Strukturen, das Gerichtswesen, religiöse Traditionen und jüdisch-christliche Beziehungen werden dabei aufgegriffen. Aus einer europäisch-vergleichenden Perspektive erschien 2012 – auch hier war Backhaus Mitherausgeber – ein Sammelband zu frühneuzeitlichen Ghettos, der die Entstehungs- und Diskursgeschichte der jüdischen Ghettos beleuchtet, aber auch Einzelstudien aus Italien und Deutschland vorstellt sowie jüdische Perspektiven und den Blick von außen auf das Ghetto thematisiert (vgl. Backhaus et al. 2012).

In einer voluminösen, immerhin über 800 Seiten umfassenden Publikation „Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum“, die einen starken Fokus auf

die Frankfurter Judengasse setzt, unterzieht der Judaist Andreas Gotzmann (2008) die ältere Forschung zu jüdischer Geschichte einer grundlegenden Kritik. Er lässt dabei nicht nur die beschriebene Dichotomie hinter sich, sondern analysiert auch ihre identitätspolitisch begründete Entstehung.

Ich konzentriere mich im Folgenden auf Gotzmann, weil seine Untersuchungen zu einem für meine Arbeit interessanten Hauptbefund kommen: Die jüdische Lebenswelt der Frühen Neuzeit sei von einer starken Polarisierung zwischen Norm und Praxis geprägt gewesen und man habe um des Überlebens willen diese Spannung aufrechterhalten müssen. Diese These soll im Folgenden rekonstruiert werden, weil sie beispielhaft die durch die kulturwissenschaftliche Wende neu entstandenen Perspektiven für die Geschichtswissenschaft illustriert und verdeutlicht, wie stark sich dadurch der Blick auf die Vergangenheit verändern konnte. Gleichzeitig bietet sie einen weiteren Anknüpfungspunkt für die von mir beobachtete Polarisierung der Narrative und zeigt, dass Spaltungsvorgänge bereits vor der Emanzipation Thema jüdischen Lebens waren. Um es überspitzt zu sagen: Das Leben im Ghetto war auch von Spaltungen geprägt.

1.2 Perspektivwechsel

Gotzmann zufolge habe die bekannte, schwache Forschungsbasis einerseits ein sehr fragmentarisches und schematisches Verständnis der Zeit bedingt, dieses sei aber andererseits umso mehr von äußerst stabilen, allerdings fragwürdigen Grundannahmen gestützt worden (vgl. Gotzmann 2008, S. 7). Als zentral für die jüdische Historiographie erweise sich nämlich eine 200 Jahre alte Sichtweise, die jüdische Kultur in völliger Autonomie und Zeitlosigkeit konstruiert habe. Der Geschichte selbst und Einflüssen von außen entzogen, sei zwischen ihr und der christlichen Umwelt scheinbar stets eine klare Demarkationslinie verlaufen. Vor dem Hintergrund identitätsbedrohender Assimilationsprozesse sei es darum gegangen, ein ‚authentisches‘ Judentum oder wenigstens seine beständigen Grundlagen auszumachen, verbunden mit dem Ziel, diese in die Moderne bzw. in den Aufbau eines eigenen Staates hinüberzuretten. So habe – wissentlich oder nicht – diese identitätsbezogene Perspektive auf die Vergangenheit die zeitgenössische, insbesondere auch die deutsche Forschung geprägt. Dass sich dieses Denkmodell nicht wesentlich ändern konnte, habe laut Gotzmann viel mit seiner großen Bedeutung für die Entwicklung einer jüdischen Modernität und einer jüdischen Selbstwahrnehmung zu tun. Ein Beispiel für den durch Historiographie hergestellten Zusammenhang von Identität und Geschichte, sei die Postulierung geeinter und stabiler jüdischer Kulturräume der Vormoderne (vgl. ebd., S. 9f.). So verortete Jakob Katz eine relativ homogene aschkenasische Kultur in einer europäisch-jüdischen Region zwischen Polen-Litauen und dem Elsaß, einschließlich Ungarn, Böhmen und Mähren. Diese Sichtweise von Katz wurde 1994 von der israelischen Historikerin Shulamit Volkov als

Gegenentwurf zu einer deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung präsentiert, die unreflektiert die Grenzen von 1871 in die Vergangenheit projiziere (vgl. Volkov 1994, S. 82). Mit Gotzmann ließe sich sagen, dass sowohl die anachronistische Grenzverschiebung in die Vergangenheit, als auch die Annahme einer einheitlichen aschkenasischen Kultur quer durch Europa, identitätspolitisch motiviert sein könnte. In beiden Fällen finden jedenfalls nationalstaatlich geprägte Homogenitätsvorstellungen Anwendung auf eine frühneuzeitliche Territorialität, also Raumbindung, die nach anderen Regeln organisiert war.

Ein weiterer Anachronismus findet sich nach Gotzmann in einer Betrachtung, die stets nach Zeichen der Integration suche und dabei moderne Kriterien ansetze, die aber für die Frühe Neuzeit fehlgingen. Dies führe unweigerlich zu einer Interpretation jüdischer Autonomie als Zeichen sozialen Ausschlusses (vgl. Gotzmann 2008, S. 12). Aus dieser Sicht muss die Frage nach ‚Integration oder Segregation‘ als falsch gestellt ad acta gelegt werden, da Ungleichheit und starre gesellschaftliche Hierarchien in der Frühen Neuzeit eine unhintergehbare und allen vertraute Normalität gewesen seien. Gotzmann will zeigen, dass das Einbinden der Juden in diese Strukturen der Ungleichheit überhaupt erst ihre Anerkennung „als eigenständige religiöse Gruppe und als Korporation“ ermöglicht habe (ebd., S. 13). Bei den äußerst einflussreichen Historikern Jakob Katz und Asriel Schochat beobachtet er den Versuch, jüdische Kultur als abgetrennt und autonom zu beschreiben und damit einem nationalgeschichtlich und essentialistisch argumentierenden Diskurs großes Gewicht verliehen zu haben. Ein derartig gesetzter Fokus könne immer nur vermeintlich deutlich abgrenzbare Sphären ausmachen und eine jüdische Welt konstruieren, die entweder abgeschlossen oder aber in Auflösung befindlich sei (vgl. ebd., S. 19).

Gotzmanns neuer Fokus – und darin folgt er einer dezidiert kulturwissenschaftlich-ethnologischen Sichtweise – besteht darin, historische Daten innerhalb ihres jeweiligen Diskurses zu sehen. Damit soll, soweit das möglich ist, eine Binnensicht eingenommen und „die durch autopoietische Deutungsprozesse erzeugte Selbstwahrnehmung der jüdischen Bevölkerung“ nachvollzogen werden (ebd., S. 20). So vermeide er es, das Jüdische auf die „letztlich groteske Formel“ zu reduzieren, es sei immer nur das angeblich Spezifische und Andere, also das, was die Juden von den Christen unterschieden habe (ebd., S. 19). Konkret heißt das, eine Aufzählung von verweigten Rechten, drohenden Gefahren oder religiösen Traditionen könne nicht die Antwort auf die Frage nach dem bedeuten, was das Jüdische in der Frühen Neuzeit ausgemacht habe. Denn damit verkenne man „den semiotischen Charakter menschlicher Kulturen, die sich als autonome, selbstbestimmte Entitäten darstellen und daher aus einer Außenperspektive eigentlich nicht zu erkennen und letztlich nicht zu verstehen sind“ (ebd., S. 20).

Gotzmann beschreibt die jüdische Lebenswelt als ein weit geöffnetes Spannungsfeld zwischen

(religiöser) Norm und (Alltags-) Praxis. Innerhalb dieses Feldes habe neben der jüdischen auch die christliche Sphäre existiert, wodurch sowohl nach innen als auch nach außen permanente Vermittlungsleistungen nötig gewesen seien. Dabei habe die jüdische Seite von einem möglichst weit aufgespannten Interpretationsrahmen und offener Diskurse profitiert, da sich genau diese Flexibilität als überlebensnotwendig erwiesen habe (vgl. ebd., S. 815). So seien religiöse Normen eher als eine Idealposition im Verhaltensspektrum verstanden worden, weniger als reale Handlungsoption. Genau diese Realoptionen alltäglichen Handelns seien bisher wenig erforscht worden, obwohl sie als nicht minder normative Diskurse jenseits der Religiosität zentrale Konzepte von Familie und Ehrbarkeit sowie einer ständisch-hierarchisch organisierten Gemeinschaft beträfen. Diese Diskurse seien nur locker mit der religiös-normativ-rituellen Sphäre verknüpft gewesen und hätten zumeist in einem starken Gegensatz zu ihr gestanden. So sei etwa das religiöse Verständnis von Gemeinschaft stark korporativ und vom Gedanken einer prinzipiellen Gleichheit geprägt gewesen. Dies stehe in einem krassen Gegensatz zu einem massiv von sozialen Hierarchien geprägten Alltag. Die Inkaufnahme der permanenten Systemverletzungen könne als kennzeichnend für die jüdische Bevölkerung der frühen Neuzeit gelten (vgl. ebd., S. 815-816). So stelle sich diese „Aufrechterhaltung einer Distanz zum religiösen Erbe zugunsten deutlich breiterer Handlungsoptionen“ und eine so erzeugte Uneindeutigkeit als charakteristisch für die jüdische Kultur und als „*jüdisches Modell*“ dar (ebd., S. 818). Das Überleben der jüdischen Minderheit und ihrer Kultur hinge in einer feindlichen Umgebung entscheidend davon ab, sich selbst Flexibilität und Handlungsspielräume zu verschaffen, d.h. von der beschriebenen Diskrepanz zwischen Norm und Praxis entgegen einer an völliger Autonomie ausgerichteten religiösen Tradition (vgl. ebd., S. 820). So sei es gerade nicht das eiserne Beharren auf eigenen Traditionen, sondern ein zeittypischer flexibler Umgang mit insbesondere religiösen Normen gewesen, der die Grundlage für das selbstsichere und proaktive Handeln der jüdischen Gruppe gebildet habe. Parallel dazu habe der Autonomiediskurs für eine notwendige Identitätssicherung gesorgt, aber hatte dabei einen weitgehend symbolischen Charakter (vgl. ebd., S. 823).

Rückblickend hat sich die Forschung zum Thema entscheidend verändert. Der Geschichtsdidaktiker Karl Heinrich Pohl verweist darauf, dass Geschichtsbilder mit ihrer Erklärungskraft stehen und fallen. Sobald neue Fragen an die Vergangenheit gestellt werden, verändert sich der Blick auf die Geschichte und Quellen geben neuartige Informationen preis (vgl. Pohl 2005, S. 278). Sobald die zuvor als maßgeblich eingeschätzte Frage nach ‚Integration *oder* Segregation‘ verworfen werden konnte zugunsten ambivalenterer Vorstellungen und ein größeres Bewusstsein für identitätspolitische Motivationen in der jüdischen Geschichtsschreibung entwickelt wurde, veränderte sich die Forschung zu jüdischem Leben in der Frühen Neuzeit maßgeblich. Warum schlug sich dieses ambivalente, neue

Bild der Judengasse aber nicht in der Ausstellung nieder? Diese Frage wird erst im zweiten Teil der Arbeit geklärt werden können. Im Folgenden sollen zunächst die Bedeutung von identitätspolitisch begründeten Narrationen für die Geschichtsschreibung – und damit auch für das Museum – vertieft dargestellt werden. Dabei gilt es zu klären, welches Verständnis von Narrativen, Identität und Historiographie ich meiner Untersuchung zugrunde lege. Vor allem aber soll es im Anschluss um ein vertieftes Verständnis der Wirkweisen und Funktionen von Spaltungen gehen.

2. Historiographie des Ghettos

Die Judengasse war ein frühneuzeitliches Ghetto. Die Definition von Benjamin Ravid bezeichnet Ghettos als *jüdische Viertel*, die *separat, abgeschlossen und zwangsverordnet* wurden (vgl. Ravid 2006, S. 28). Die in Venedig geprägte Bezeichnung ‚Ghetto‘ fand allerdings keine umfassende Verbreitung, so wurde die Judengasse in Frankfurt, die alle diese Kriterien erfüllte, von Zeitgenossen und auch den Bewohnern selbst nie als Ghetto bezeichnet, was sich beispielsweise in der Korrespondenz von Mayer Amschel Rothschild nachvollziehen lässt (vgl. ebd., S. 28). Auch die neue Ausstellung vermeidet die Bezeichnung Ghetto. Ich nutze sie ganz bewusst, weil das Ghetto – insbesondere im Nationalsozialismus – die Konnotation eines Ortes der Segregation und Abspaltung schlechthin annahm. Das Wort Ghetto erinnert aber auch an den Übergang in die Moderne, der von den über Jahrhunderte ghettoisierten Juden als extremer Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart erlebt wurde, als Spaltung zeitlicher Kontinuität in ein Vorher und Nachher. In welchem inneren Zusammenhang stehen der Gegenstand der musealen Präsentation und die Narrative darüber? Warum sind auch die Narrative so sehr von Spaltungen, Gegensätzen oder Brüchen geprägt?

Ich möchte mich mit diesen Fragen befassen, indem ich mich der Geschichtsschreibung über das Ghetto im Folgenden zunächst theoretisch annähere und sie in ihrer Bedeutung für die Bildung und Stabilisierung von Identität darstelle. Historiographie ist seit dem *linguistic turn* in der Kritik, keineswegs objektive Tatsachenberichte zu liefern, sondern vielmehr eine narrative Struktur aufzuweisen. Damit ist sie gleichermaßen dafür prädestiniert, Transportmedium oder Erfindungswerkstatt von Identitätsnarrativen zu sein, wie auch als potentiell Korrekтив zu dienen.

2.1 Identität

„Die Erzählung ist es, die die Einheit des Lebenszusammenhangs konstituiert und gewährleistet“ (Müller-Funk 2008, S. 278).

Auch ohne extreme politische Umbruchsphasen wie den Auszug aus dem Ghetto zu erleben, sind Individuen und Kollektive mit der Tatsache konfrontiert, dass sie es – vom Säugling über den

Erwachsenen und schließlich zum Greis – mit der Transformationsgewalt der Zeit zu tun bekommen. Diskontinuitäten und Kontingenz auf der einen und – oft vorläufige oder fragile – Beständigkeit und Dauer auf der anderen Seite bilden das Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung. Wolfgang Müller-Funk leitet aus dieser anthropologischen Ausgangssituation die Notwendigkeit ab, innerhalb eines Stroms von Veränderungs- und Verwandlungserfahrungen, Bollwerke der Kontinuität zu etablieren. Konstruiert wird so ein stabiler Kern des Selbst als Identität, der scheinbar den Auswirkungen der Zeit trotzt. Eine Erzählung oder Narration kann man sich als Klammer vorstellen, die Veränderung und Beständigkeit fest zusammenhält und dadurch Mensch und Zeit zueinander in Beziehung setzt. Das genuin Narrative besteht darin, dass Veränderung als Entwicklung verstanden und damit als etwas deklariert wird, das dem Individuum nicht traumatisch von außen zustößt, sondern vielmehr von ihm selbst ausgeht und Ausdruck seines innersten Wesens ist. Erzählungen können also für das Individuum selbst dort Konstanz und Kontinuität schaffen, wo Transformationen tiefe Schneiden ins Leben reißen (vgl. Müller-Funk 2008, S. 278). Narrationen sind auch in der Lage, grundsätzlich heterogene und widersprüchliche Elemente in sich aufnehmen zu können. Sie fügen zusammenhanglose Ereignisse zu einem einheitlichen Ganzen zusammen und verleihen dadurch auch chaotischen Erfahrungen Sinn (vgl. Schröder 2013, S. 39). Jede Narration oder Geschichte gibt mindestens Antworten auf folgende Fragen: Was geschah? Wer bin ich/wir? Wer bist du/seid ihr? Und was bedeutet das? Die Narration als Kommunikationsform transportiert somit Selbst- und Weltbeschreibungen (vgl. ebd., S. 41). Individuen und Kollektive nutzen demnach Erzählungen, um die Veränderungen ihrer Lebenserfahrungen zu integrieren und die polare Spannung der Realität zwischen Konstanz und Wandel auszubalancieren. Sie verorten sich selbst und andere, indem sie Identität erzählend festschreiben und dadurch begreifbar machen.

Der Kulturtheoretiker Stuart Hall bezieht sich mit seinem Konzept moderner Identität auf die große Bedeutung von Narrativen. Identität wurzele in narrativen Prozessen und weise einen fragmentierten, veränderlichen und konstruierten Charakter auf. Sie beziehe sich dabei ebenso auf Traditionen wie auf ‚Erfindungen von Traditionen‘ (Hobsbawm) und bewege sich damit stets auch in der Sphäre des Phantasmatischen. Weit davon entfernt, einen stabilen Kern des Selbst darzustellen, wie es essentialistische Vorstellungen nahelegen, sei Identität vielmehr historisch bedingt und eingebettet in eine Vielzahl von Diskursen und Praktiken (vgl. Hall 2013, S. 3-4). Auch Geschichtsschreibung lässt sich als narrative Kommunikationsform verstehen, die sich stark auf Identitätsbildungsprozesse auswirkt. Wie erzählen wir von unserer Vergangenheit oder der der anderen? Wie beschreiben Juden die Judengasse in Frankfurt und wie sehen Nichtjuden diese Vergangenheit? Wie beeinflussen sich diese Erzählungen gegenseitig? Was haben sie mit Identität zu tun?

Elizabeth Deeds Ermath weist darauf hin, dass es trotz der verstrichenen Zeit seit den Debatten um

Hayden Whites *Metahistory* (White 1973) immer noch normal scheine, Geschichtswissenschaft als eine objektive Disziplin zu betrachten. Hayden White hatte mit seiner Anwendung literaturtheoretischer Kategorien auf die Historiographie die poststrukturalistische Auseinandersetzung in der Geschichtswissenschaft angeregt (vgl. Deeds Ermath 2007, S. 53). Dieser sprachwissenschaftliche und literaturtheoretische Zugang betont, dass Ding und Zeichen, also Realität und Sprache, niemals ein und dasselbe sein können (vgl. Young 1992, S. 37).

„[...], der literarische Dokumentarist, der mit seinem Zeichen ein Ding in die Welt setzen will, kann, was auch immer seine Absichten sind und wie legitim seine Motive auch sein mögen, doch niemals etwas anderes als das Zeichen selbst vermitteln“ (ebd.).

Eine solche semiotisch argumentierende Kritik wirft die Frage auf: „Wie 'literarisiert' der Historiker, wie 'historisiert' der Schriftsteller?“ (Young 1992, S. 22). Die Vorstellung, dass Historie und Fiktion etwas völlig unterschiedliches seien, ja ein Gegensatzpaar bildeten, geht auf die moderne, positivistisch orientierte Wissenschaft zurück. Zuvor galt die Historiographie als ein Teilbereich der Rhetorik. Diese ältere Systematisierung ergab sich aus der Einsicht, dass das Medium des Historikers das Schreiben sei, dadurch unausweichlich einen bestimmten Stil aufweise und so in die Sphäre des Literarischen und Rhetorischen rücke (vgl. ebd., S. 24-25). James Edward Young verweist auf die traditionelle jüdische Historiographie, die von metahistorischen Mythen überformt sei. Diese Form der Mythisierung bilde das Gerüst für die variierenden Geschichte/n. Der Auftrag der alten Rabbiner habe in der Wahrung und Weitergabe dieser paradigmatischen Form, weniger in der minutiösen Erinnerung der konkreten Ereignisse bestanden. Es stelle sich die Frage, ob Menschen Geschichte ohne narrative Formen überhaupt ausdrücken und weitergeben können (vgl. ebd., S. 22).

Im Folgenden sollen diese grundsätzlichen Überlegungen am Beispiel der Geschichtsschreibung über die Judengasse konkretisiert werden und die Frage beantwortet werden, warum ihre Narrative über das Ghetto so extrem und widersprüchlich waren.

2.2 Emanzipation

Im Jahr 1864 erlangten die Frankfurter Juden die vollen Bürgerrechte. Damit wurden das Ghetto und die mit ihm verbundenen Repressionen Vergangenheit. Die Wahrnehmung der Judengasse verwandelte sich durch den zeitlichen Abstand und die neuen Lebensbedingungen, zumal ja bereits seit 1824 der Ghettozwang aufgehoben war und die jüdische Bevölkerung auch außerhalb der Gasse leben durfte. Die bürgerlich-jüdische Positionierung zum Ghetto im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert schwankte zwischen kategorischer Distanzierung und nostalgischer Romantisierung. Den Versuch, die Gasse mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft zu erforschen, unternahm der erste

moderne Chronist der Judengasse, der Historiker und akkulturierte Jude Isidor Kracauer.¹

Seine positivistisch geprägte Forschung interessierte sich für die materiellen Bedingungen des Ghettolebens. Er untersuchte als Erster die Topographie und Architektur der Judengasse. Seine Beschäftigung mit den Wohnverhältnissen erlaubte es ihm, begründete Rückschlüsse auf die Lebensverhältnisse und den Alltag der Bevölkerung zu ziehen (vgl. Hoffmann 2006, S. 43-44). Kracauer nutzte als Quellen auch Berichte christlicher Reisender aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die so in Form ethnographischer Beschreibungen, Eingang in die jüdische Geschichtsschreibung fanden. Diesen Berichten zufolge lebten angeblich zehntausend Menschen zusammengepfercht auf engstem Raum in verschachtelten, höhlenartigen Häusern und drängten sich auf feuchten Gassen voller Unrat. Nachttöpfe und schmutziges Bettzeug sollen aus den Fenstern gehangen haben, deren Scheiben häufig zerbrochen gewesen seien (vgl. Kracauer 1927, S. 230-231). Der Gesundheitszustand der Bewohner*innen sei katastrophal gewesen; man erkannte sie angeblich stets an ihrem bleichen und kränklichen Aussehen und Krankheiten wie Krätze, Geschwüren und Fisteln. Die in den Häusern üblichen Hanfseile als Handlauf entlang der Treppen, wurden als „natürlicher Krätzeeinimpfer“ angeprangert (Kracauer 1927, S. 232-233). Kracauer zitierte aus diesen Berichten, korrigierte sie an manchen Stellen und ergänzte sie um jüdische Berichte und amtliche Quellen des Stadtrats. Beispielsweise ging er von dreitausend, nicht zehntausend Bewohner*innen aus oder berief sich auf den jüdischen Journalisten Ludwig Börne, um die christlichen Beschreibungen zu untermauern. Börne beklagte beispielsweise, dass es in der Gasse weder Höfe noch Gärten gäbe, wo Kinder hätten spielen können. Stattdessen nähme eine 30 Fuß hohe, alte schwarze Mauer dem Viertel jegliches Sonnenlicht (vgl. Kracauer 1927, S. 230-231). Verschiedene Dokumente bezeugten, jüdische Baumeister hätten auf Geheiß des Rats die marode Mauer nach ihrem Einsturz sogar noch höher wiederaufbauen müssen. Die Abwasserkanäle lägen offen und würden in den Sommermonaten nicht ausreichend geflutet, so dass der Gestank bestialische Ausmaße angenommen hätte. Dennoch hätte die Stadt alle Gesuche verweigert, die Kanäle zu überbauen und dies mit fadenscheinigen Argumenten begründet (vgl. ebd., S. 232-233). Laut Christhard Hoffmann, verfolgte Kracauer das Ziel, die jüdische, hoch ambivalente und emotionale Selbstwahrnehmung mit einer nüchternen wissenschaftlichen Herangehensweise zu kontrastieren (vgl. Hoffmann 2006, S. 43-44). Kracauer, der scheinbar neutral alle möglichen Quellen heranzog, um ein Bild der frühneuzeitlichen Judengasse zu rekonstruieren, bediente sich mit seinem Rückgriff auf christliche Reisebeschreibungen aber eben auch aus einem Reservoir, das aus heutiger Sicht als schlichtweg

¹ Seine Arbeiten sind deshalb besonders erwähnenswert, weil sie maßgeblich die erste Ausstellung geprägt haben (vgl. IB, Zeile 238-240).

antijudaistisch zu betrachten ist. Laut Backhaus handelte es sich um

„[...] Reisebeschreibungen christlicher Reisender, die dort hinkommen und die dort sozusagen wenn man so will ihre eh antijudaistischen Vorurteile bestätigt sehen wollen und das auch so beschreiben irgendwie also. Die sind alle schmutzig, das ist alles irgendwie kulturlos usw. Also Leute werden mit Ungeziefer verglichen, eh also wo man auch in der Metaphorik sieht wie stark antijudaistisch das geprägt ist. D.h. die Judengasse ist nicht einfach so ein historisches Gebilde sondern ist sehr stark eben auch dargestellt worden und dargestellt worden als sozusagen als Skandal, als Beleg für die Unterlegenheit der Juden [...]“ (IB, Zeile 387-392).

Kracauers Rückgriffe auf Ludwig Börnes Beschreibungen werfen ein weiteres Problem auf: Die jüdische Wahrnehmung des Ghettos im 19. Jahrhundert war verständlicherweise nicht von Sachlichkeit geprägt. In der Zeit der Emanzipation wurde das Ghetto – und hier war Ludwig Börne einer der profiliertesten Vorkämpfer – vor allem als „Skandal“ (IB, Zeile 357-363) verstanden. Während im Rest des Reichs die Aufklärung Einzug hielt, sei man in Frankfurt rigoros konservativ geblieben und unterdrückte die Juden ‚so gut es ging‘: „Man war in einem Kerker“ (Kracauer 1927, S. 174-175). Dieser berüchtigte Frankfurter Konservatismus war Zielscheibe unzähliger Attacken des in Paris lebenden Ludwig Börne. Aber auch Kracauer sah die Judengasse als ein Symbol der Unterdrückung. Seiner Meinung nach war die jahrhundertelange Ghettoisierung und Repression nicht ohne Folgen für die Frankfurter Juden geblieben, was sich in gesundheitlichen und psychischen Auswirkungen offenbarte (vgl. Hoffmann 2006, S. 48-49). Die neue bürgerlich-jüdische Identität der Emanzipation grenzte sich mit dieser Haltung massiv gegen die alte Identität ab, die mit der Unterdrückung und Beschränkung im Ghetto verbunden war. Dies lässt sich als eine Form antagonistischer Akkulturation beschreiben (vgl. Hoffmann 2006, S. 33).

Natürlich gab es auch Versuche, die Lebenswirklichkeit der Judengasse differenzierter darzustellen. In der Fragment gebliebenen Erzählung „Der Rabbi von Bacharach“ von Heinrich Heine, die die spätmittelalterliche Judengasse portraitiert, entkommen ein Rabbi und seine Frau in letzter Minute dem Blutbad im jüdischen Ghetto von Bacharach und können nach Frankfurt fliehen (vgl. Heine 1978). Bei Heine ist die Judengasse einerseits Zufluchtsort und Mikrokosmos eines kulturell reichen, religiös geprägten Lebens. Andererseits formulierte er wie Kracauer deutliche Kritik an den Lebensbedingungen im Ghetto. In der Erzählung beschreibt Heine die sozialen Konsequenzen ähnlich wie Kracauer, der dafür auf antijudaistische Berichte Rückgriff nahm:

„Damals nämlich waren die Häuser des Judenviertels noch neu und nett, auch niedriger wie jetzt, indem erst späterhin die Juden, als sie in Frankfurt sich sehr vermehrten und doch ihr Quartier nicht erweitern durften, dort immer ein Stockwerk über das andere bauten, sardellenartig zusammenrückten und dadurch an Leib und Seele verkrüppelten“ (Heine 1978, S. 39).

Im Gefolge von Aufklärung und Emanzipationsbestrebungen entwickelte sich also ein extrem negatives Bild der Judengasse, das eine eigentümliche Mischung aus antijudaistisch geprägten

Wahrnehmungen und politischen Reformforderungen darstellte. Man degradierte durch drastische Zuschreibungen die vermeintlich „an Leib und Seele verkrüppelten“ Ghettobewohner*innen mit dem Ziel, sie aus ihrer Knechtschaft zu befreien. Dieses Vorgehen verband die fortschrittlich gesinnten jüdischen Aufklärer, Maskilim genannt, mit humanistisch eingestellten Christen. Der Judaist Andreas Gotzmann spricht sogar von einem „durchgängig politischen Charakter der jüdischen Historiographie des 19. Jahrhunderts“ (Gotzmann 1999, S. 343). Ihm zufolge bedurfte die Emanzipationsdebatte der deutlichen *Polarisierung* von Vergangenheit und Gegenwart, um die Reform jüdischer Tradition zu legitimieren. Dies führte aber dazu, dass die eigene Vergangenheit als eine „endlose Abfolge von Unterdrückung, Vernichtung und Vertreibungen“ erschien. Wie bei Kracauer deutlich wurde, übernahm man in großem Ausmaß negative Zuschreibungen von außen und betrachtete jüdische Kultur in Deutschland als eine Kultur der Verwahrlosung und des Niedergangs. Die Ablehnung der eigenen Vergangenheit als minderwertig wurde zu einem allgegenwärtigen Topos der Emanzipation – gleichzeitig sah man sich selbst und den Großteil seiner jüdischen Mitmenschen bereits als siegreiche Überwinder dieser minderwertigen Vergangenheit. Gotzmann macht darauf aufmerksam, dass in einer Identitätskonstruktion, die auf der Ausgrenzung einer abgewerteten Vergangenheit beruht, stets das Risiko eines Scheiterns der Erneuerungsbemühungen mitschwingt. So notwendig wie fragwürdig war dabei die Strategie, die Schuld an der komplett als minderwertig imaginierten Vergangenheit den Verfolgungen durch die Christen zuzuschreiben. So konnte aber der Vorwurf entkräftet werden, das Judentum kranke an einer ihm inhärenten Verdorbenheit, während gleichzeitig die Idee einer vermeintlich minderwertigen Ghetto-Kultur aufrechterhalten werden konnte, die dringend reformbedürftig und reformfähig sei (vgl. ebd., S. 344-345). Dieses historiographische Modell lebte von seiner „gefährlichen Widersprüchlichkeit“ und wurde von der Realität einer antisemitischen Umwelt auch immer wieder stark in Bedrängnis gebracht: aufflammende Judenfeindschaft wie während der Hep-Hep-Ausschreitungen stellte die Idee einer ‚jüdischen Erlösung‘ durch Assimilation an die jeweilige Gastnation in Frage (ebd., S. 347). Dan Diner hat rückblickend die Vorstellung eines vollständig assimilierten Judentums als Illusion kritisiert. Das Narrativ der deutsch-jüdischen Symbiose in der Zeit der Emanzipation bis zum Aufkommen des Nationalsozialismus sei nichts als ein Trugbild, eine kurze Ausnahmephase gewesen (vgl. Diner 1988a, S. 243).

Es existierten bei Juden des 19. Jahrhunderts aber auch durchaus positive Einstellungen zum Ghetto. Diese reichten von einer partiellen Würdigung einzelner Erscheinungsformen wie dem religiösen Leben und der reichen Kultur bei Heine bis hin zu einer nostalgischen Hinwendung, die sich zu Romantisierung und Idyllisierung einer vergangenen Epoche steigerte (vgl. Hoffmann 2006, S. 39-40). So gilt Heines durchaus vielschichtige und differenzierte Erzählung als Vorläufer der Mitte des 19.

Jahrhunderts entstehenden romantisierenden Ghettoliteratur (vgl. ebd., S. 35). Der bekannteste Vertreter einer idyllisierenden Sicht auf das Ghetto war der Maler Moritz Daniel Oppenheim. Sein Bilderzyklus aus dem „Altjüdischen Familienleben“ hatte einen programmatischen Anspruch: Er sollte die jüdische Vergangenheit rehabilitieren und die nunmehr emanzipierten und akkulturierten Juden mit ihrer Ghettovergangenheit versöhnen. Indem Oppenheim die Ghettovergangenheit rückwirkend 'verbürgerlichte', machte er sie für sein bürgerliches Publikum akzeptabel. Dies war die jüdische Variante der damals verbreiteten Bauernromantik, einer nostalgischen Verklärung der vormodernen Vergangenheit im Bürgertum. Dafür blendete der Maler die kaum bürgerlich zu nennenden Zustände der Judengasse komplett aus. Bei ihm wichen Schmutz, Armut und Überbevölkerung der Darstellung gesunder Kinder, Grünflächen und weiter Räume. Er prägte maßgeblich das Bild des Ghettos als zivilisierter und friedlicher Oase inmitten einer feindlichen und gewalttätigen Umwelt (vgl. Hoffmann 2006, S. 36).

Im Anschluss soll das Thema Identität erneut aufgegriffen und das Ghetto als innerer Ort thematisiert werden. Dabei stelle ich Identitätsbildungsprozesse als strukturelle Spaltungs- und Integrationsvorgänge vor und stelle sie in einen Zusammenhang mit der feindseligen Konstruktion ‚des Anderen‘, wie sie in den Phänomenen Antijudaismus und Antisemitismus offenkundig wird. Vor diesem Hintergrund kläre ich dann mein Verständnis von Spaltung, wie es dieser Arbeit zugrunde liegt.

2.3 Spaltung

Das Ghetto lässt sich letztlich nicht nur als sozialer, sondern auch als psychischer Ort verstehen, der für jüdische wie nichtjüdische Identitätskonstruktionen von zentraler Bedeutung war. In diesem Zusammenhang ist ein Merkmal von Identitätsbildungsprozessen wichtig, das Hall wie folgt beschreibt:

„This entails the radically disturbing recognition, that it is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its *constitutive outside* that the 'positive' meaning of any term - and thus its 'identity' - can be constructed.[...]Throughout their careers, identities can function as points of identification and attachment only *because* of their capacity to exclude, to leave out, to render 'outside', abjected“ (Hall 2013, S. 5).

Das ‚Eigene‘ bedarf einer Unterscheidung vom ‚Anderen‘, sonst gäbe es weder Identität noch Individualität, nicht einmal ein Subjekt. Ausgangspunkt jeder Entwicklung ist schließlich die symbiotische Verschmelzung von Mutter und Kind während der Zeit des Embryos im Körper der Mutter. Wie löst sich der Säugling aus diesem auch seelisch erfahrenen Zustand der Verschmelzung und entwickelt erste Vorformen eines eigenen, abgetrennten Selbst? Der innere Vorgang früher Identitätsbildung wurde eindrücklich von Melanie Klein konzeptualisiert (vgl. Klein 1962). Ich folge in

meiner Darstellung Markus Brunner, der Kleins Theorie in seiner Darstellung der Sozialpsychologie des Antisemitismus ausführlich vorstellt und somit im Themenfeld verortet.

In Kleins Theorie der Identitätsbildung stehen sich zwei Vorgänge diametral gegenüber: Spaltung als Abwehr auf der einen und Integration durch depressive Schuldgefühle auf der anderen Seite. Ihr zufolge ist der primitive Abwehrmechanismus der Spaltung, der in der frühen Kindheit erstmals auftritt und zusammen mit Projektions- und Introjektionsvorgängen die symbiotische Einheit von Bezugsperson und Säugling beendet, maßgeblich verantwortlich für die Herausbildung einer kindlichen Ich-Instanz. Die äußere Realität setzt dem Säugling Grenzen: Die Mutter ist nicht permanent und umfassend verfügbar, die Umwelt wird spürbar in Erfahrungen von Nässe, Kälte, Unlust, andere Menschen haben einen eigenen Willen, das Kind erlebt Verlassenheit und eigene Machtlosigkeit, gesellschaftliche Normvorstellungen begegnen dem Kind in Form von Verboten und Strafe. Gegen all diese Zumutungen, die das kleine Kind als massive Bedrohungen erlebt, wehrt es sich durch die Platzierung des ‚Bösen‘ in der Mutter oder einer anderen nahen Bezugsperson als Objekt. Dadurch hat es das Böse nicht nur ausgestoßen, sondern kann auch versuchen dieses Böse in der Mutter zu kontrollieren. Auf der anderen Seite verortet das Kind alle positiven Erfahrungen in sich selbst, d.h. es introjiziert lustvolle Erlebnisse, was einer primitiven ersten Ich-Struktur entspricht. Problematische Begleiterscheinung dieses radikalen Spaltungsvorgangs der Realität ist die damit einhergehende paranoide Angst: Die im Außen, im Objekt deponierten Gefühle drängen wieder ins Innere des Kindes, deshalb wird das ‚böse Objekt‘ als verfolgend erlebt und provoziert so erneute Vernichtungswünsche, die wiederum abgespalten und projiziert werden müssen. Erst nach und nach findet das Kind aus dieser ‚paranoid-schizoiden Position‘ heraus und besetzt eine ‚depressive Position‘, die von der Fähigkeit zur Wahrnehmung von Ambivalenz und starken Schuldgefühlen gegenüber dem Objekt geprägt ist, das es ja vernichten wollte. Die depressive Position bleibt lebenslang eine gefährdete psychische Errungenschaft, da depressiv erlebte Schuldgefühle schwer auszuhalten sind und es verlockend ist, in die vergleichsweise entlastende paranoid-schizoide Position zurückzukehren oder zwischen den beiden Polen zu oszillieren (vgl. Brunner 2015, S. 16-17). Der im antisemitischen Wahn eingeschlagene Weg bestand im konsequenten Ziel der Vernichtung von Ambivalenz und Veränderung unter Berufung auf essentialistisch verstandene Gegebenheiten. Alles Erworbene und Soziale wurde im Namen eines vermeintlich homogenen, vollkommenen und narzisstisch verschmolzenen Volks-Kollektivs abgelehnt (vgl. Salzborn 2010, S. 326).

Ich habe Melanie Kleins Konzept im Kontext der Sozialpsychologie des Antisemitismus so ausführlich vorgestellt, weil ich mich im Verlauf der Arbeit nicht nur immer wieder mit Spaltungsvorgängen, sondern auch mit dem Umgang mit Schuld beschäftigen werde; beide Phänomene begegneten mir in unzähligen Variationen im Zusammenhang mit der deutsch-jüdischen Geschichte und dem Museum

Judengasse. Das Ghetto steht dabei im Zentrum: Als innerer Ort von Identitätsverhandlungen konnte es als kitschige Identifikations-Idylle in Abgrenzung zur nichtjüdischen Welt in Erscheinung treten, aber auch als Ort aller verworfenen, abgespaltenen Selbstanteile, sowohl für judenfeindliche Nichtjuden als auch für assimilierte Juden. Das Ghetto hatte über Jahrhunderte hinweg eine soziale und identitäre Ordnung geschaffen. In dieser Funktion sehe ich auch Spaltungen und Polarisierungen. Sie schaffen Ordnung und eine trügerische Sicherheit durch die Etablierung einer Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem Erwünschten und dem Unerwünschten, schüren aber auch Ängste vor dem, was abgespalten wurde. Der Rückgriff auf Melanie Klein zeigt, wie basal, unbewusst, aber auch absolut notwendig dieser Prozess für die Identität und jede weitere psychische Entwicklung ist. Klein zeigt auch, dass jede Spaltung mit einer Einteilung in ‚gut und böse‘ einhergeht, wobei das Eigene als gut, sogar perfekt und das Fremde als böse und voller Makel konnotiert wird. Deswegen weisen Polarisierungen und starke Widersprüche auf Spaltungen hin. Eine Grenze kann also niemals vollkommen neutral sein, weil sie aus diesen Spaltungen hervorgeht, aber sie kann Neubewertungen unterzogen werden, die zunehmend Ambivalenz zulassen und stets von reflexiven Emotionen der Schuld, Trauer und Sorge begleitet werden. Spaltungen selbst sind also mächtige Instrumente, mit denen soziale Ordnungen und Identitäten geschaffen werden. Sie sind sowohl notwendig, als auch problematisch und deshalb gilt es, zu untersuchen, welche Funktion sie erfüllen sollen, in welcher Form sie vorliegen und ob sie sich in Richtung Integration und Ambivalenz verändern. Spaltungen bedürfen der Bearbeitung.

Im folgenden Kapitel werde ich den Börneplatzkonflikt darstellen, der nicht nur für die dramatische Entstehungsgeschichte des Museums Judengasse steht, sondern auch die Auseinandersetzungen über die Bedeutung des Ghettos in die Gegenwart getragen hat. Nicht zuletzt strotzen die Auseinandersetzungen an der Baustelle Börneplatz vor gegensätzlichen Positionen und Polarisierungen, die ich beschreiben und deuten möchte.

3. Der Börneplatzkonflikt und die Entstehung des Museums Judengasse

Im Sommer 1987 entstand am Börneplatz eine Großbaustelle für das neue Verwaltungsgebäude der Stadtwerke. Als man bei den Erdarbeiten auf die gut erhaltenen Fundamente der alten Judengasse stieß, formierte sich in der Bevölkerung ein breiter Widerstand gegen den Neubau und für den Erhalt der Ruinen vor Ort. Die städtische CDU-Regierung wollte die Ruinen dokumentieren und abtragen lassen. Als Kompromisslösung entstand schließlich das in das Stadtwerke-Gebäude integrierte Museum Judengasse.

Wie prägte der Börneplatzkonflikt das aus ihm hervorgegangene Museum? In seiner Darstellung des Konflikts bringt mein Interviewpartner Fritz Backhaus sich selbst und damit das Museum als eine Art

unparteiischen Dritten in Stellung: Während die Konfliktparteien ihren Streit eskalierten, suchte er die „reflexive Position“ (IB, Zeile 64) desjenigen, der konstruktiv und besonnen überlegt, was „man mit diesem Ort machen“ könne (ebd.). Mein Anliegen ist es, im Verlauf der Arbeit zu zeigen, dass die sich wandelnden Narrative des Museums Judengasse nicht allein von der wissenschaftlichen Forschung (vgl. Backhaus et al. 2016b, S. 13) oder der fortschreitenden musealen Expertise² geprägt sind. Das erklärt auch, warum sich das aktuelle, ambivalente und eben nicht polarisierte Bild der Judengasse, wie es in der Forschungsliteratur erscheint, nicht auch in der musealen Darstellung durchsetzt. Vielmehr gehe ich mit Muttenthaler und Wonisch (2006) davon aus, dass Museen tief in gesellschaftliche Auseinandersetzungen verstrickt sind und auch Ausstellungen über eine ferne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beeinflussen wollen und können.

Zunächst werde ich den Ablauf der konflikthafter Geschehnisse darstellen und folge darin in weiten Teilen Helga Krohn (Krohn 2011), deren Darstellung die aktuellste und facettenreichste ist (Kap. 3.1). Daran anknüpfend beschreibe ich sowohl die geschichtspolitischen Argumentationsmuster der Kontrahent*innen (Kap. 3.2) als auch die darin sichtbar werdenden ‚irrationalen‘ Unterströmungen und verborgenen Konflikte in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit (Kap. 3.3).

3.1 „Verschämt und gleichzeitig brutal“ – Sommer 1987

Die jüdische Gemeinde Frankfurt hatte nach dem Krieg ein geschichtsträchtiges Grundstück an die Stadt verkauft.³ Es handelte sich um den Platz neben dem alten Jüdischen Friedhof, den die Nationalsozialisten in „Dominikanerplatz“ umbenannt hatten und auf dem bis 1954 noch Überreste der von ihnen abgebrannten Börneplatzsynagoge zu sehen waren. Diese Überreste wichen dem Bau einer Blumengroßmarkthalle und eines Parkplatzes. Es bleibt bis heute ungeklärt, warum der Platz nicht direkt nach 1945 seinen ursprünglichen Namen zurückerhielt: Börneplatz. Erst dank des Engagements des Frankfurter Juden Paul Arnsberg fand eine Rückbenennung im Jahr 1978 statt. Arnsberg war es auch, der anregte, dort eine Gedenkstätte einzurichten, weil er dem Ort eine große

² „[...] dass diese Dauerausstellung sowohl hier also im Museum Judengasse wie im Haupthaus, im Rothschildpalais eigentlich so nach fuffzehn, zwanzig Jahren nicht mehr zeitgemäß war, es gibt viele neue Erkenntnisse auch einfach, die das Museum, also wir im Laufe der ja, an die hundertfünfzig Wechselausstellungen gemacht und dadurch ist auch ne Fülle an Wissen entstanden, wie man mit Objekten umgeht, inhaltlich neuen Erkenntnissen usw. und dass auch didaktisch neue Erkenntnisse, wie präsentiert man Objekte in Ausstellungen usw. also da gab es ne Fülle von sozusagen Ideen, die dann in dieses große Projekt eingeflossen sind beide Häuser neu zu gestalten [...]“ (IB, Zeile 67-73).

³ Gemäß einer Verfügung der amerikanischen Besatzungsmacht, musste jüdisches Gemeindeeigentum der JRSO (Jewish Restitution Successor Organization) übereignet werden. Diese wickelte dann den Weiterverkauf an die Stadt ab. Hintergrund war die Auffassung, dass Juden nicht mehr in Deutschland leben sollten. Boehlich spricht von einer nachträglichen ‚Arisierung‘, da unter Wert verkauft wurde und durch den fragwürdigen Deal der Handlungsspielraum und die Selbstbestimmung der jüdischen Nachkriegsgemeinde eingeschränkt worden waren (vgl. Boehlich 1987).

Bedeutung für die Erinnerung an die Frankfurter Jüdische Gemeinde beimaß und den Status Quo mit riesigem Parkplatz und Großmarkthalle für eine unwürdige Bebauung hielt. Seine Idee wurde von der Stadt nicht aufgegriffen (vgl. Krohn 2011, 182-183).

1984 fand eine Ausschreibung für das auf dem Börneplatz geplante neue Kundenzentrum der Stadtwerke statt. Erst als die Entwürfe bereits vorlagen, zog die Stadt Salomon Korn hinzu, einen Architekten und Vertreter der jüdischen Gemeinde. Weil sie sich über den städtischen Alleingang beschwert hatte, wurde der jüdischen Gemeinde eine künftige Beteiligung an den Planungen für eine Gedenkstätte zwischen dem künftigen Stadtwerkebau und dem jüdischem Friedhof zugesagt. Auf Seiten der SPD und der Grünen gab es allerdings Bedenken. Sie stellten Anträge und organisierten Unterschriftenaktionen gegen den geplanten Bau auf dem ehemaligen Synagogengelände; die Entscheidung wurde aber nicht mehr zur Diskussion gestellt. Die jüdische Gemeinde sah sich rechtlich außerstande, den Bau abzulehnen, da das Gelände 1956 bedingungslos verkauft worden war. Ihr ging es zunächst nur um die Einbindung in die Planungen einer Gedenkstätte.

Der ohnehin fragile Konsens über das Vorgehen am Börneplatz verlor in dem Moment seine Legitimation, als bei den Ausschachtungsarbeiten für das neue Gebäude die Fundamente der alten Judengasse freigelegt wurden (vgl. Krohn 2011, S. 185-186). Dies stellte alle Beteiligten vor eine völlig neue Ausgangslage. Das weiterhin passive Verhalten der jüdischen Gemeinde hatte für die kämpferisch auftretenden Gegner*innen des Projekts eine fatale Außenwirkung. Es wurde der Eindruck erweckt, als ob die jüdische Gemeinde, die zunächst vorgeblich keine Einwände gegen den Bau gehabt hatte, nun da die Existenz der Fundamente bekannt war, nicht so einfach von ihrer Meinung abrücken konnte. Aus Sicht der späteren Besetzer*innen der Baustelle war es aber auch nicht Aufgabe der jüdischen Gemeinde den Ort zu retten, sondern ganz klar eine deutsch-christliche Verantwortung (vgl. Demski 1988b, S. 18). Als herausragender Fund unter den, ansonsten vom Ausgrabungsleiter als „nicht erhaltenswertes Barock“ (ebd., S. 19) klassifizierten Überresten, galt eine Mikwe, die im *Steinernen Haus* 6,60 Meter in die Tiefe führte und in einem ausgesprochen gut erhaltenen Zustand war. Durch die sich als immer interessanter entpuppenden Funde in der Baugrube standen die städtischen Entscheidungsträger nunmehr unter Handlungsdruck. Was sollte mit den Relikten geschehen? Die Stadtwerke erklärten erwartungsgemäß, sie hätten kein Interesse an einem Erhalt, während die hinzugezogenen Archäologen für das Abtragen der Steine und eine Einlagerung im Depot aus konservatorischer Notwendigkeit plädierten (vgl. Krohn 2011, S. 186-187). Im städtischen Magistrat fanden derweil zahlreiche Sitzungen unter „erbittertem Streit“ statt (Demski 1988b, S. 17). Als Kompromissvorschlag wurde von Oberbürgermeister Brück ein in das Gebäude integrierter Museumsbereich ins Spiel gebracht, dem Ignatz Bubis – damals Vorsitzender des jüdischen Gemeindevorstands – zustimmte, der aber von den anderen Vorstandsmitgliedern

abgelehnt wurde. Wie auch die Demonstrierenden waren sie für einen Erhalt der Funde am Ort selbst. Die Mitgliederversammlung der jüdischen Gemeinde forderte schließlich einen Baustopp um Zeit zu gewinnen. Diese Position wie auch die Ablehnung des Kompromissvorschlages waren in der breiten Öffentlichkeit ebenfalls Konsens geworden. In der Zwischenzeit war nämlich das Aktionsbündnis *Rettet den Börneplatz* gegründet worden, in dem Kirchen, Verbände und Parteien mitarbeiteten. Zahlreiche Demonstrationen und Kundgebungen wurden abgehalten, während die Presse laufend berichtete (vgl. Krohn 2011, S. 187-188). Aus Deutschland und aller Welt trafen „Journalisten und Solidaritätsadressen zuhauf“ ein, aber statt des geforderten Baustopps trat ein, was niemand für möglich gehalten hatte (Demski 1988b, S. 17): Die Bagger schufen Fakten, indem sie die Westzeile des Ghettos zusammenschoben (vgl. ebd.). Am 28. August 1987 um 4:30 Uhr morgens wurde als Antwort darauf die Baustelle besetzt (vgl. Michels 1988). Gleichzeitig hatte ein letzter Aufruf dazu geführt, dass nun alle Parteien, außer der regierenden CDU, für einen Baustopp eintraten. Die Besetzer*innen glaubten zu diesem Zeitpunkt noch, dass dies der Wendepunkt in der verfahrenen Situation sein müsste (vgl. Demski 1988b, S. 17).

Auf der besetzten Baustelle entstand eine magische Atmosphäre lebendiger Auseinandersetzung mit der Vergangenheit: „Es wurde gestritten, gegessen und geschlafen auf dem Platz, fotografiert, gefilmt und gelesen, Musik gemacht und manchmal geweint“ (ebd., S. 18). Insbesondere den anwesenden älteren Damen standen Bauarbeiter und Polizei hilflos gegenüber (vgl. ebd.). Dann wurde der Platz von der Polizei geräumt. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich der Besetzer*innenkreis allerdings bereits ausgedünnt, man war erschöpft und fühlte sich hilflos. Nachdem die Polizei alle Verbliebenen vom Platz geschleift hatte, wurde umgehend ein Holzzaun errichtet. Als „farbexplodierendes Ärgernis“ sollte er bald von einem Blechzaun ersetzt werden, der nicht von den Demonstrant*innen bemalt und beschriftet werden konnte und hermetisch dicht, jeden Blick auf die Baustelle unmöglich machte (ebd., S. 19). Oberbürgermeister Brück befeuerte aus Sicht seiner Gegner*innen den Konflikt unnötig, indem er wiederholt auf die Kosten der Bauverzögerungen und die Unsummen, die bereits ausgegeben worden seien, hinwies. In „historischen Ausflügen“ informierte er die Öffentlichkeit darüber, dass die Gasse ein Schutzort für Juden gewesen sei (Krohn 2011, S. 189). Dabei war sein Handeln immer bemüht entgegenkommend: So ließ er sich zu Baubeginn von der Denkmalpflege diktieren, dass beim Ausheben der Grube nach Resten der Ghetto-Fundamente gesucht werden müsse. Als dann immer weitere Funde gemacht wurden, „hangelte er sich von Kompromiss zu Kompromiss“, so bei seinen Zugeständnissen bei der Grundfläche des geplanten Ausstellungsbereichs, die zuletzt von 500 auf 1000 qm verdoppelt wurde. Allerdings habe diese „Taktik kleiner Zugeständnisse“, die er selbst „Anpassung des Baugeschehens an den Grabungsstand“ nannte, nicht überzeugen können (Best 1988a, S. 73).

Die jüdische Gemeinde selbst hatte erst spät die Brisanz des Konflikts erkannt. Ein Grund hierfür lag in der Tatsache, dass sie vornehmlich aus Einwanderern bestand, die keinen Bezug zur Stadtgeschichte hatten. Deshalb ließ sich die uneinige Gemeinde leicht für den Kompromissvorschlag des Oberbürgermeisters einnehmen. Die sogenannte „Jüdische Gruppe“ innerhalb der Gemeinde war dagegen der Ansicht, eine jüdische Zukunft in Frankfurt müsse sich mit der städtischen Vergangenheit auseinandersetzen, einen Bezug zum deutschen Judentum finden und so an eine Tradition anknüpfen. Sie wollte einen Erhalt der Funde am Ort (vgl. Krohn 2011, S. 190-192).

Von Brücks „Ausflügen in die Geschichte“ – das Ghetto sei kein Grund zur Scham – war schon die Rede gewesen. Helga Krohns etwas despektierliche Beschreibung wird Brücks Vorgehen und vor allem dessen Wirkung aber nicht gerecht. Seine geschichtspolitischen Argumentationen, die im Folgenden thematisiert werden sollen, waren zwar nicht insofern erfolgreich, als Brück dank ihnen seinen politischen Willen durchsetzen konnte: Er setzte sich durch, weil er die Macht dazu hatte; seine auf Legitimation hin angelegte geschichtspolitische Rede hielt er erst im Nachgang. Vielmehr weist vieles darauf hin, dass seine damalige Minderheitenmeinung mittlerweile zu einem Konsens geworden ist und sich auch stark in der neuen Ausstellung niederschlägt. Der von ihm eingebrachte Kompromissvorschlag eines Museumsbaus im Stadtwerkegebäude wurde realisiert. Das Museum existiert bis heute und konnte mit der neuen Dauerausstellung sogar seinen nachrangigen Status als bloße ‚Dependance‘ des Jüdischen Museums Frankfurt hinter sich lassen.

Diesen späten Siegen stand und steht allerdings einiges entgegen: Inhaltlich schlug sich die erste Ausstellung ganz auf die Seite von Brücks Gegner*innen. Und von der Scham dürften Brücks Beschwichtigungen auch niemanden abgehalten haben; der Zweckbau wurde von seinen Kontrahent*innen durchweg als beschämend und unwürdig beschrieben, so im Rückblick von einem Journalisten, der die Ausstellung als gespenstisch und traurig, lieb- und hilflos empfand, zumal sie „in den öden Zweckbau eingepfercht“ worden war (Bucheli 2016). Die bis heute als unglücklich erlebte bauliche Situation wird auch im neuen Ausstellungskatalog thematisiert: Dem Besucher müsse es rätselhaft erscheinen, dass es eine Gedenkstätte ‚im Hinterhof‘ und ein Museum im Keller der Stadtwerke gibt, das dort „verschämt und gleichzeitig brutal“ hineingepresst wurde (Heimann-Jelinek 2016, S. 41-42).

3.2 Frankfurter Geschichtspolitik

Der Begriff der Geschichtspolitik meint die Vereinnahmung und Instrumentalisierung bestimmter Vergangenheitsdarstellungen durch politische Interessengruppen. Knud Andresen plädiert für eine umfassendere Betrachtungsweise von Geschichtspolitik: Ihm zufolge sei es nötig, vermehrt neuere Forschungen zu Erinnerung und Gedächtnis einzubeziehen, also vermehrt interdisziplinäre und

kulturwissenschaftliche Erkenntnisse zu berücksichtigen, statt sich vornehmlich auf geschichts- oder politikwissenschaftliche Zugangsweisen zu beschränken. Zudem sei es wichtig, nicht nur die Manifestationen der geschichtspolitischen Interventionen zu untersuchen, z.B. Denkmäler oder bestimmte Geschichtsvorstellungen, sondern dem Handeln der Akteure und Rezipienten mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Dies bedeute, die Rahmenbedingungen der Intervention, aber auch ihre Wirkgeschichte zu untersuchen, um Fehleinschätzungen unwahrscheinlicher zu machen (vgl. Andresen 2009, S. 94-95). Das Beispiel des Börneplatzkonflikts illustriert sehr gut den Zusammenhang von Geschichtspolitik mit der Bedeutung von Erinnerung: Die Funde am Börneplatz aktivierten biographisch bezogene Erinnerungen an die Deportation und Ermordung der Frankfurter Juden. Geschichtspolitisch verhandelt wurde aber vordergründig vor allem die in ferner Vergangenheit liegende deutsch-jüdische Stadtgeschichte der Frühen Neuzeit und die Rolle des religiösen Antijudaismus. Das Beispiel des Börneplatzkonflikts zeigt auch, wie Akteure in einem solchen Prozess handeln: Indem sie ihre Stadtgeschichte reinszenieren, Erinnerung aufarbeiten wollen, ihre Identitäten vor dem Hintergrund der Vergangenheit verhandeln und Erinnerungsnarrative museal festschreiben.

Um welche Argumentationen ging es also? Fritz Backhaus erinnert sich:

„[...] und es gab eine sehr heftige Auseinandersetzung, wo es genau drum ging, muss man mit diesen Resten der Frankfurter Judengasse nicht anders umgehen nach dem Holocaust als mit anderen archäologischen Zeugnissen der Stadtgeschichte. Und das war praktisch, wenn man so will, ja der Kern dieser Auseinandersetzung, wobei es dann weitere Auseinandersetzungen gab. Frage: Was bedeutet Ghetto eigentlich, also die Judengasse war ja ein Ghetto. Da gab es dann Auseinandersetzungen, gibt es eine direkte Linie vom Ghetto der Frühen Neuzeit zu den NS-Ghettos, die ja Teil der Vernichtungspolitik waren“ (IB, Zeile 46-51).

Anders ausgedrückt, es ging um die Frage der Entwicklung und Kontinuität von Judenfeindschaft seit der Entstehung des Christentums, die in den nationalsozialistischen Massenmorden kulminierte.

Welche Rolle spielte der christliche Antijudaismus? Backhaus präzisiert:

„[...] ist natürlich auch, sagen wir mal `ne historische These, die dahintersteckt, dass da `n unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Naziverfolgung und der Judengasse oder dem Umgang mit der Judengasse besteht, wie sie eben in diesem Konflikt sich zeigte [...] (IB, Zeile 188-190).

Die Funde am Börneplatz stießen eine tiefgehende Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Stadtgeschichte an: Hier hatte es ein Ghetto gegeben, aber was bedeutete das? Was war das Ghetto für ein Ort? Was wusste man überhaupt über dieses Ghetto, wer hatte dort gelebt? Eines wusste man: Diejenigen, die über das Wissen, die Texte und Überlieferungen verfügt hatten – also die Mitglieder der jüdischen Vorkriegsgemeinde – waren ermordet worden oder waren emigriert. Diese Nebelbank eines schuldbeladenen Nicht-Wissens wurde von den Bürger*innen thematisiert und war letztlich der Ausgangspunkt der vielfältigen Forschung, über die wir heute verfügen. Zunächst

entwickelte sich aber eine Art autodidaktisch geprägte Auseinandersetzung, d.h. man las Ludwig Börne und was sich sonst noch kurzfristig an Quellen auftreiben ließ, vornehmlich aus der Zeit der Emanzipation, als das Ghetto vor allem als „politischer Skandal“ (IB, Zeile 404) wahrgenommen wurde.⁴ Diese Auseinandersetzung mit der Judengasse war aber motiviert durch die Erfahrung der Shoa, die erst wenige Jahrzehnte zurücklag und damit entweder noch in der eigenen Lebenszeit oder aber in der der Eltern stattgefunden hatte.

Laut Micha Brumlik fand am Börneplatz ein in der deutschen und jüdischen Gruppe jeweils unterschiedlich verlaufender Kampf um die Erinnerung und die eigene Identität statt. Welche Bedeutung hatte der Holocaust für die Identität des eigenen Kollektivs? Ihm zufolge ging es um nichts weniger als die Frage, wie nach Auschwitz Geschichte verstanden werden solle (vgl. Brumlik 1988b, S. 244). Die Demonstrant*innen wollten „die Wurzeln des europäischen Antisemitismus“ verstehen und zwar anhand eines authentischen Orts wie der ehemaligen Judengasse (Best 1988a, S. 73). Sie betonten stark die Kontinuität von vormodernem, religiösen Antijudaismus und modernem Rassenantisemitismus. Vor dem Hintergrund der Shoa konnte das Ghetto allein als Zeugnis der Unterdrückung, Entrechtung und Entwürdigung und somit als Wegbereiter der späteren Vernichtung jüdischen Lebens wahrgenommen werden. Die fatale Rolle des christlichen Antijudaismus stand im Zentrum der Argumentationen. Ziel war es deshalb, die Ruinen vor Ort als eine Art Mahnmal zu bewahren und den Bau des Stadtwerkegebäudes zu verhindern.

Dieser Wunsch befand sich weit jenseits dessen, was im Möglichkeitshorizont der Frankfurter Politik denkbar war:

„[...] und auf der andren Seite, also der Stadtplanung und der Stadtpolitik sehr stark, das ist doch beschlossen, irgendwie, muss gebaut werden, kostet viel Geld wenn man das jetzt nicht hier baut, usw. Also wo dann eher sagen wir mal, so ein Pragmatismus und so eine Rationalität der Verwaltung eher die Argumentation bestimmt hat“ (IB, Zeile 60-62).

Ab September 1987, nach der Räumung des Platzes und der endgültigen Entscheidung für die Kompromisslösung ‚Museum im Stadtwerkegebäude‘, unternahm Brück eine nachträgliche Legitimierungsoffensive für sein Projekt, das so viel Gegenwind erfahren hatte. Seiner eigenen Rede vor der Stadtverordnetenversammlung vorausgegangen war eine Rede des hessischen Ministerpräsidenten Walter Wallmanns vor dem Kreisparteitag der Frankfurter CDU. Wallmann, Brücks Vorgänger im Amt und Freund (Munzinger Online/Personen - Internationales Biographisches Archiv), war es, der die entscheidenden Formeln der Auseinandersetzung prägte.

„Meine lieben Freunde, es ist nicht richtig, daß der Börneplatz und das jüdische Ghetto mit Auschwitz

⁴ Vgl. hierzu den Sammelband mit Dokumenten zum Börneplatzkonflikt, der auch literarische und autobiographische Zeugnisse zur Judengasse enthält, z.B. von Joachim Heinrich Campe, Wilhelm von Humboldt, Jens Baggesen, Johann Wolfgang Goethe, Heinrich Heine oder Hans Christian Andersen (Demski/Best 1988).

zu tun haben. Und es ist deshalb auch nicht richtig, daß ein gerader Weg von diesem Ghetto nach Auschwitz führt“ (Wallmann 1988, S. 99).

Denn, so seine Argumentation, Ghettos habe es auch in anderen Ländern gegeben. Er verdeutlichte: „Nicht der christliche mittelalterliche Antisemitismus ist schuld an Auschwitz, sondern – und das sage ich mit Zögern und Zweifeln – der falsche Weg, den dieses Land seit der Aufklärung gegangen ist“. (Wallmann 1988, S. 99). Der „falsche Weg“, damit ist wohl die These vom deutschen Sonderweg gemeint, die übersteigerten Nationalismus und Autoritätsgläubigkeit der Deutschen im Vergleich mit politischen Entwicklungen anderer europäischer Staaten erklären will. Wallmann war sich also nicht sicher, was zu Auschwitz geführt habe, aber der christliche Antijudaismus sei es nicht gewesen. Darf es für einen Christdemokraten nicht gewesen sein, möchte man hinzufügen. Und: „Wir brauchen an dieser Stelle kein Mahnmal, denn die gefundenen Fundamente sind kein Anlaß zur Scham“ (ebd., S. 100). Das Gegenteil sei der Fall, denn wenn man auf diesem Platz eine „anspruchsvolle Architektur“ errichte – gemeint war der Stadtwerkebau –, tue man mehr für die Erinnerung als bisher geschehen sei (ebd.). Mehr zu tun als das, was in der Vergangenheit in Frankfurt für die Erinnerung an die jüdische Gemeinde getan worden war, konnte natürlich mitnichten als Kunststück gelten. Wallmann leugnete so einerseits ‚christliche Schuld‘ in toto, andererseits verwies er zu recht auf die Komplexität historischer Entwicklungen, in denen nicht ein „gerader Weg“ von hier nach dort führt. Sein Argument, es gehe darum, mit der Vergangenheit zu leben und durch die bauliche Integration eines Museums in das Kundenzentrum kämen viele tausend Menschen mit ihr in Kontakt (ebd.), wirkte dagegen so, als wolle hier jemand auf Biegen und Brechen aus der Not eine Tugend machen.

Wolfram Brück brachte schließlich das Narrativ vom Ghetto als ‚Schutzort‘ in Umlauf. Die Information hatte er von dem von ihm konsultierten Historiker, Georg Heuberger, dem damaligen Direktor des jüdischen Museums. Weil es mit Ausnahme des Fettmilchaufstands seit 1462 keine Judenverfolgung mehr in Frankfurt gegeben habe und die Stadt deshalb so attraktiv gewesen sei, habe der Zuzug überhandgenommen und zu den bekannten Problemen drangvoller Enge und Überbevölkerung geführt. Frankfurt sei also vor allem eine „Zuflucht“ für Juden gewesen und jede andere Darstellung würde die Fakten verdrehen (Brück 1988, S. 113).

Ein weiteres Argument von Brück lautete, dass wenn immer alles nur im Hinblick auf den Nationalsozialismus hin verstanden würde, es keine unvoreingenommene Betrachtung geben könne oder eine Beurteilung der Zeit gemessen an ihren je eigenen Wahrheiten. Zudem würde der jungen Generation eine Last aufgebürdet, die es ihr unmöglich machte, sich mit der eigenen Nationalgeschichte, z.B. der des Mittelalters, zu beschäftigen ohne Schuldgefühle haben zu müssen. Aus Verantwortung vor dieser jungen Generation müsse man der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren lassen (vgl. Brück 1988, S. 114). Brück präsentierte auch seine eigene Betrachtung der

Vergangenheit; eine eigenwillige Zusammenschau historischer Versatzstücke. So führte er den Materialismus von Karl Marx und den Atheismus von Friedrich Nietzsche an, die er als erste verheerende Attacken auf die alte Ordnung von Kirche und Religion verstand. Auf sie habe eine „Vergottung“ der Nation als Ergebnis der Französischen Revolution stattgefunden. Immerhin nannte er Graf de Gobineau mit seinen Rassentheorien. Aber auch die „industrielle Revolution“ habe für „Nachbeben“ gesorgt, die bis in unsere Zeit reichten (Brück 1988, S. 114-115). Als Christdemokrat suchte Brück die Ursachen des Genozids zunächst in den Verwerfungen der Moderne und der Abwendung von der Kirche und wies, wie sein Parteikollege Wallmann, jeden Schuldvorwurf an die christliche Kultur zurück.

Wallmanns Stichwort ‚Aufklärung‘ ist insofern interessant, als es einen Rückbezug zum Denken der Frankfurter Schule und ihrer bekannten Denkfigur der *Dialektik der Aufklärung* bildete. Samuel Salzborn verweist in Anlehnung an Adorno und Horkheimer auf die Aufklärung als Ursache für die Gewaltextplosion, die den Übergang vom gewöhnlich brutalen Antijudaismus zum modernen Vernichtungs-Antisemitismus kennzeichnet:

„Das Natürliche wird durch Zivilisierung eliminiert und in diesem Eliminierungsprozess, da es sich nicht um eine integrative Aufhebung, sondern um eine Zerstörung handelt, wiederum in schroffe Natur und damit Gewaltform verwandelt“ (Salzborn 2010, S. 318).

Im Inneren des Antisemitismus lebe der 'unerhellte Trieb', der aufgrund der großen Triebeinschränkungen durch die bürgerliche Gesellschaft unterdrückt bleiben müsse. Der Übergang in die Barbarei bedurfte demnach der Aufklärung; der moderne Antisemitismus „ist zugleich die Wahrheit der bürgerlich-aufgeklärten Gesellschaft, wie ihre Negation“ (ebd.). Merkwürdigerweise brachte also ein seinem Selbstverständnis nach bürgerlicher CDU-Politiker das Stichwort Aufklärung, während die nicht nur, aber auch linken und grünen Demonstrant*innen, die vielleicht noch selbst bei Adorno und Horkheimer oder zumindest an der stark von ihnen geprägten Frankfurter Universität studiert hatten, kein Wort darüber verloren. Wallmann und Brück wussten das Argument offenbar nicht zu nutzen oder wollten sich nicht auf linke Ikonen wie die Begründer der Frankfurter Schule berufen. Die Demonstrant*innen, die sich völlig auf den christlichen Antijudaismus eingeschossen hatten, blendeten dagegen etwaige Lektüre-Kenntnisse aus. Sie hätten ihrer Argumentation wohl zu sehr den Wind aus den Segeln genommen.

Das Vorgehen der CDU wurde folgerichtig von Brumlik so gedeutet:

„[...] so scheint solches Handeln nur von einem Trieb besessen zu sein, nämlich sich des unbequemen und sperrigen Problems der Frankfurter Geschichte so zu ‚bemächtigen‘, daß peinliche Anfragen an die Tradition mittelalterlich-christlichen Judenhasses und seiner vielfältig gebrochenen Kontinuität zur nationalsozialistischen Judenvernichtung erst gar nicht aufkommen“ (Brumlik 1988a, S. 79).

Brumlik behauptete also auch keinen ‚geraden Weg‘ vom Ghetto nach Auschwitz, aber er wies auf

einen Zusammenhang hin, den er als tabuisiert wahrnahm: die Rolle des christlichen Antijudaismus als Vorläufer des modernen Antisemitismus. Diese Tabuisierung wurde aus seiner Sicht wie „von einem Trieb besessen“ vorangetrieben. Auffällig ist – neben der genannten erstaunlichen Ausblendung – die enorme Verhärtung der argumentativen Fronten. Ein weiteres Beispiel für die knallharte Frontenbildung ist Salomon Korn's Replik auf das Argument vom Schutzort, das in vielen Variationen vorgebracht wurde. Korn war Mitglied der jüdischen Gemeinde:

„Daß das Ghetto unter allen menschenunwürdigen Umständen auch Schutz bot, war nicht Grund seiner Errichtung und primär auch nicht beabsichtigt. Diesen 'Schutz', der ein zufälliges Abfallprodukt des erniedrigenden Ghettos war, in den Vordergrund zu stellen und ihn sozusagen rechtfertigend herauszuheben, heißt, Geschichte und Funktion der Judengasse zu verkennen und zu verharmlosen“ (Korn 1988, S. 159)

Die Verhärtung wird deutlich in der maximal entwertenden Rhetorik vom Schutz als „Abfallprodukt des erniedrigenden Ghettos“. Der Schutz, der in Form einer damals Seltenheitswert besitzenden unbefristeten Aufenthaltsgenehmigung den frühneuzeitlichen Juden durchaus willkommen war, konnte nicht anerkannt werden. Nicht aus Sicht eines modernen Wertekanons, der Selbstbestimmung und Freiheit als wichtigste Güter postuliert. Hier scheint auf, worum es den jüdischen Gegner*innen des Projekts vielleicht vorrangig oder auch ging: Die Anerkennung als gleichberechtigte Bürger*innen auf der öffentlichen und politischen Bühne der Stadt. Das Aufgreifen der Rhetorik aus der Zeit der Emanzipation, als das Ghetto bekämpft werden musste, deutet darauf hin, dass sich die jüdische Minderheit, die ‚neue‘ jüdische Gemeinde, nach wie vor ‚ghettoisiert‘ wahrnahm.

Welche Kontroversen prägten eigentlich die Debatten der jüdischen Gemeinde? Ihr mangelte es – anders als der CDU – nicht an wortmächtigen und überzeugungsstarken Repräsentanten. Insbesondere Dan Diner und Micha Brumlik, beide kurz nach Kriegsende geboren, beide politisch aktiv und beide Professoren, prägten neben Ignatz Bubis und Salomon Korn die Diskussionen. Die jüdische Gemeinde war mit Selbstfindungsprozessen beschäftigt und der Frage danach, ob die archäologischen Überreste Anlass sein sollten, an eine deutsch-jüdische Vorvergangenheit des Holocaust anzuschließen.

Diner war es, der kritisch den inneren Zusammenhang der entbrannten Debatte auf den Punkt brachte:

„Am Fetisch [den angeblich ‚sprechenden Steinen vom Börneplatz‘, A.O.] wurde das ausbuchstabiert, was die angestrengt Lauschenden längst zuvor in ihrem Herzen getragen haben dürften: Daß es für die Juden in Deutschland an der Zeit sei, die verschüttete Erbschaft des deutschen Judentums anzunehmen, d.h. sich als restituierte deutsche Juden zu bekennen“ (Diner 1988, S. 235).

Bloß, dass solche Versuche unweigerlich an die Grenze des Genozids stoßen müssten. Die

„überhistorische Formel des christlichen Antijudaismus für das Zustandekommen von Auschwitz“ sei nichts weiter als eine Form der Selbsttäuschung im Dienste einer deutschtümelnden Identitätsrestitution (ebd., S. 236). Durch diesen Schachzug würde sich nämlich der Schuldvorwurf ganz allgemein gegen Christen richten und speziell gegen solche, die längst tot sind. Das so massiv belastete ‚Deutschtum‘ erführe eine erstaunliche Entlastung. Diner, der bis heute das Wort ‚Identität‘ verabscheut und stets zu vermeiden sucht (vgl. Kaube 2016), sprach sich vehement gegen alle Ansinnen aus, die ein Anknüpfen der jungen jüdischen Gemeinde an die Vorkriegsgemeinde anstrebten. In seinem zunächst in der Zeitschrift *Babylon* veröffentlichten Artikel diffamierte er solche Wünsche als neonationalistisch und unterstrich dagegen die Singularität des Holocaust als Zivilisationsbruch sowie die Unmöglichkeit, Auschwitz in einer Kontinuität mit dem christlichen Antijudaismus zu sehen (vgl. Diner 1988b).

Micha Brumlik dagegen ergriff Partei für aufkeimende Wünsche in der neuen Frankfurter Gemeinde an die deutsch-jüdische Vergangenheit vor der Shoa anzuknüpfen. Als Antwort auf Diner kann folgende Positionierung verstanden werden, erschienen in derselben Ausgabe von *Babylon*: Wer immer wieder behaupte, die Shoa sei vollkommen unverständlich und stehe in einer absoluten Diskontinuität mit dem abendländischen Antijudaismus, habe vielleicht nur Angst davor, dass rationale Erklärungen der Beschäftigung mit dem Verbrechen und dem Respekt für die Opfer ein Ende setzen könnten. Wer aber davon ausgehe, dass es einen nachvollziehbaren Zusammenhang zwischen christlichem Judenhas und dem modernen Antisemitismus gebe und dadurch die gesamte abendländische Kultur in die Verantwortung nehme, für den erscheine es abwegig, den Bezug auf die alte jüdische Kultur in Frankfurt, die ja der Judenfeindschaft getrotzt habe, als ‚Verdrängung‘ des Holocaust zu interpretieren. Brumlik hielt diesen identitär begründeten Rückbezug für legitim und weder für eine idyllisierende deutsch-jüdische Symbiose, noch für Teil einer nationalen Aufrüstung Deutschlands. Das Grauen von Auschwitz solle nicht das letzte Wort haben (vgl. Brumlik 1988b, S. 250)

Der Streit darüber, ob der moderne Antisemitismus in einer Kontinuität mit dem älteren christlichen Antijudaismus stehe oder ob man vielmehr von einem deutlichen Bruch zwischen beiden Formen der Judenfeindschaft ausgehen müsse, spaltete also die Meinungen quer durch alle Lager. Erst ein Jahr zuvor hatte der *Historikerstreit* die Republik beschäftigt, der unter anderem um die Frage kreiste, ob Nationalsozialismus und Stalinismus in einem Kausalzusammenhang zu verstehen seien, konkret, ob der Mord an den Juden lediglich Hitlers Antwort auf die Gulags gewesen sei.⁵ Michael Best bezeichnete den Börneplatz-Konflikt als „eine Art Historikerstreit“ und die „apologetische Rede“ des

⁵ Eine überblicksartige Darstellung zum Historikerstreit und anderen wichtigen NS- und Antisemitismus-Debatten der 1980er Jahre, z.B. zur Fassbinder-Kontroverse in Frankfurt, findet sich bei Fischer (2007).

CDU Bürgermeisters als „Zeugnis christdemokratischer Geschichtspolitik“ (Best 1988b, S. 10). Während im Historikerstreit revisionistische Positionen erfolgreich zurückgewiesen werden konnten, setzte sich langfristig auch im ‚Frankfurter Historikerstreit‘ eine Sichtweise durch. Die heutige Antwort auf Brumliks Frage danach, wie man Geschichte nach Auschwitz verstehen solle, lässt sich vielleicht mit einem Zitat von der Homepage des Pädagogischen Zentrums des Fritz Bauer Instituts und des Jüdischen Museums Frankfurt beantworten:

„Die deutsch-jüdische und europäisch-jüdische Geschichte wird meist vom Verbrechen des Holocaust aus betrachtet, das ist gerade in Deutschland nicht anders denkbar. Die Dominanz des Holocaust prägt die Annäherung an alle genannten Themen, und dieser eingeschränkte Blick verzerrt auch die Wahrnehmung der Vergangenheit. Das Pädagogische Zentrum hat die Aufgabe, diese Themen voneinander abzugrenzen und so zu helfen, sie genauer kennenzulernen“ (Fritz Bauer Institut, Frankfurt am Main 2017).

Es war genau dies die Forderung von Wallmann und Brück, historische Epochen aus ihrer jeweiligen Zeit heraus verstehen zu wollen und nicht alles aus der Perspektive des Holocaust zu betrachten. Eine vertiefte inhaltliche Darstellung dieser Problematik erfolgt in Kapitel 4, zunächst sollen aber die emotionalen Zugänge des Konflikts betrachtet werden.

3.3 Emotionale Fronten

Die Vorgeschichte des explosiven Konflikts folgte ganz der Dramaturgie der ersten Phase bundesdeutschen Erinnerns an die Shoa, die Aleida Assmann als eine des Beschweigens beschreibt: In den 1950er Jahren gab es zwar ein offizielles Gedenken, das aber hohl, leblos und fassadenhaft blieb, da man einer persönlichen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit auswich (vgl. Assmann 2000). So wurde auch 1946 am Ort der von den Nationalsozialisten abgebrannten Börneplatzsynagoge eine Gedenkveranstaltung abgehalten, die allerdings nicht von den Frankfurtern, sondern von der Militärbehörde unter Oberst James Newman organisiert wurde und die darin bestand, dass Newman eine Rede hielt und eine Gedenktafel an die ermordeten Juden enthüllte. Dass die deutsche Bevölkerung kurz nach Kriegsende ihre eigene, kontrafaktische Sicht der Dinge vorzog, wird im Pressematerial der dpa zu der Veranstaltung deutlich: So legt die Beschriftung eines Fotos der Gedenkveranstaltung nahe, dass die Synagoge durch „Brand und Bombenangriffe“ zerstört wurde, was sich nur als glatte Lüge und bewusste Falschinformation bezeichnen lässt (Heimann-Jelinek 2016, S. 47).

Der Umgang mit dem Ort spiegelte den inneren Umgang mit der deutsch-jüdischen Vergangenheit: Angetrieben von einer manischen Fortschrittswut, ignorierte, leugnete und überbaute man schließlich, was an die tatsächlichen Geschehnisse erinnern konnte. So wurden die noch erkennbaren Reste der zerstörten Synagoge für den Bau einer Großmarkthalle und eines Parkplatzes abgetragen.

Die letzten Funde der Synagoge wurden dann während der Bauarbeiten 1987 zerstört, was allerdings erst drei Jahre später bekannt wurde. Fundamente der Börneplatzsynagoge, die gefunden worden waren, hatte man mutwillig zerstört, ohne die jüdische Gemeinde zu informieren. Um Mutwillen musste es sich gehandelt haben, weil von jüdischer Seite mehrfach hoffnungsvoll darauf hingewiesen worden war, dass die Möglichkeit bestünde, die Kapsel der Grundsteinlegung zu finden (vgl. Krohn 2011, S. 190-192). Dieses von Missachtung geprägte Vorgehen auf der Baustelle, das sich gegen das dezidiert geäußerte Interesse der jüdischen Gemeinde richtete, fand ohne das Wissen der Öffentlichkeit statt. Offen und für alle sichtbar – zumindest bis der blickdichte Baustellenzaun aufgestellt wurde – waren dagegen die Fundamente der alten Judengasse, die einem Zweckbau weichen sollten. Und anders als Mitte der 1950er Jahre gab es diesmal Proteste und offenen Widerstand gegen das städtische Handeln, denn die späten 1960er bis 80er Jahre waren geprägt durch eine aktive und intensive persönliche Auseinandersetzung der jüngeren Generationen mit der Vergangenheit. Aufklärung über die Zeit des Nationalsozialismus fand auf vielfältige Weise auf familiärer, juristischer und historischer Ebene statt (vgl. Assman 2000). Der Übergang vom Schweigen zum Benennen und Diskutieren war anstrengend und laut Michael Best, der den Konflikt selbst miterlebt hatte, musste „die Diskussion erst mühsam in einem Nichts der Erinnerung Fuß fassen“ (Best 1988b, 9-10). Dies war der Nebel des Nicht-Wissens, die durch die Ermordung zigtausender Menschen zerstörte Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart. Aber nur von einem Nicht-Wissen oder einem „Nichts der Erinnerung“ zu sprechen, würde zu kurz greifen. Die „Diskussion“, die so mühsam war, wurde nicht höflich geführt, sondern artete in wüste Anklagen und Anfeindungen aus und gipfelte in der Baustellenbesetzung. Es gab eine zumindest vordergründig klare Frontenbildung, ein ‚wir‘ gegen ‚die‘. Wovon waren diese heftigen Emotionen motiviert?

Für die jüdischen Demonstrant*innen gibt es die bereits genannten Hinweise, dass sie – die Rhetorik der Emanzipation aufgreifend – sich nicht als gleichberechtigte Bürger*innen fühlten und die Abschaffung einer Art symbolischen Ghettos erkämpfen wollten. Gleichzeitig konnten sie so an die alte jüdische Gemeinde und deren emanzipatorische Erfolge anknüpfen. Diese Absichten wurden teilweise sehr klar benannt und auch kritisiert, d.h. sie waren bewusst. Erklärungsbedürftig bleibt allerdings noch, warum gut vierzig Jahre nach Kriegsende und knapp zwanzig Jahre nach der explosiven 68er-Revolution die Emotionen der nichtjüdischen Demonstrant*innen so heftig ausfielen. Selbst wenn man die wiederholte unsensible und ignorante Bauweise der Stadt als Brandbeschleuniger des Konflikts berücksichtigt und auch in Rechnung stellt, dass das Ghetto argumentativ zur Vorstufe von Auschwitz erklärt worden war, scheinen Tiefenströmungen eines unbewussten und hoch emotionalen Zugangs existiert zu haben.

„Der Konflikt war natürlich sehr, mmh, sozusagen sehr dramatisch auf eine gewisse Weise. War ja eigentlich der erste Konflikt, wo man sich sozusagen so tiefgreifend auch damit auseinandergesetzt hat ob solche Zeugnisse jüdischer Geschichte nicht sozusagen eine besondere Bedeutung haben, also nicht einfach entfernt werden dürfen wie andere archäologische Funde, also das war eigentlich so der Plan, dass man die dokumentiert, das Ganze dann, wenn man so will, abträgt und ins Depot bringt und dann das Gebäude, das da geplant ist weiterbaut. Eh und was damals wirklich auch für mich sehr überraschend war, wie stark die Identifikation doch in Teilen der Bevölkerung war“ (IB, Zeile 40-45).

Diese „Identifikation“⁶ mit den Ruinen als seine Deutung der emotionalen Vorgänge bei den Demonstrant*innen hat Backhaus überrascht, musste ihn überraschen, weil er eine „reflexive Position“ (IB, Zeile 64), also eine von Distanz geprägte Haltung eingenommen hatte. Zudem konnte er vermutlich auch weniger mit der ‚Geschichtsthese‘ vom Ghetto als Vorläufer von Auschwitz anfangen. Sein damaliger Chef, Georg Heuberger, der Leiter des Jüdischen Museums, war es ja gewesen, der vom Ghetto als Schutzort gesprochen und bei dem Brück davon gehört hatte. Damit stand das Museum übrigens im Verdacht, auf der Seite der ‚Geschichtsentsorger‘⁷ zu sein, ähnlich wie die ignoranten Archäologen, die überall nur „Barock“ sehen konnten statt dem, was die Demonstrant*innen in den Ruinen wahrnahmen. Aber wen meinte Backhaus eigentlich, wenn er unspezifisch von „Teilen der Bevölkerung“ sprach, die sich so sagenhaft „dramatisch“ gebärdeten? Er musste nichtjüdische Demonstrant*innen meinen, denn dass sich einige jüdische Personen mit den Zeugnissen der alten jüdischen Gemeinde identifizieren konnten oder emotional besonders betroffen waren, wäre nicht „sehr überraschend“ gewesen, sondern recht naheliegend, von Dan Diner einmal abgesehen. Insofern müsste die Frage präzisiert werden: Warum waren die Reaktionen der nichtjüdischen Demonstrant*innen so dramatisch? Dass diese Frage schwer zu beantworten ist, liegt daran, dass Juden und Deutsche zusammenarbeiteten und viele der zugänglichen Dokumente zum Börneplatzkonflikt von Juden verfasst wurden. Dennoch gibt es – bei vielen Gemeinsamkeiten – zumindest Hinweise, welche Aspekte für die nichtjüdischen Demonstrant*innen von Belang waren. Im Folgenden wird davon die Rede sein, was die meisten der Demonstrant*innen ungeachtet ihrer Herkunft beschäftigt haben dürfte. Abschließend gehe ich auf das ein, was ich für eine nichtjüdische Reaktion halte.

⁶ Die These von einer unzulässigen Identifikation der Deutschen mit den Juden als Opfern, die sich nur als Selbstbetrug und Schuldentlastung verstehen lasse, haben Ulrike Jureit und Christian Schneider vertreten (vgl. Jureit und Schneider 2010). Ihre Publikation hatte für viel Aufsehen gesorgt; 2011 veranstaltete das Fritz Bauer Institut sogar eine Tagung zum Thema. Aleida Assmann hat sich dagegen vehement für eine Differenzierung zwischen notwendiger Opferorientierung in der Erinnerungskultur und einer unzulässigen, aber selten vorkommenden Opferidentifikation ausgesprochen (vgl. Assmann 2013).

⁷ Auf Plakaten der Demonstrant*innen war zu lesen: „Macht Geschichte nicht zunichte“ oder „Die Vergangenheit bewahren statt mit Baggern drüberfahren“ und ein Slogan lautete schließlich: „Hier wird Geschichte entsorgt“. Ein Treppenwitz der Geschichte ist es, dass Wolfram Brück später tatsächlich in das Entsorgungsgewerbe gewechselt ist; er wurde Geschäftsführer des dualen System Deutschlands, besser bekannt als *Grüner Punkt*.

Michael Best, einer der Herausgeber der Dokumente des Börneplatzkonflikts, stellte sich bereits 1988 die Frage, warum die Funde so sehr „erschüttern“ konnten. Seine Antwort war, dass die Ausgrabungsstätte zu einem Symbol geworden sei, weil sie anschaulich mache, wie Menschen jahrhundertlang ausgegrenzt und als Menschen zweiter Klasse gesehen worden seien (Best 1988a, S. 73). Diese ganz unter dem Eindruck der Geschehnisse gegebene Antwort wollte den Konflikt mit der Anschaulichkeit der Ausgrabungen erklären, die die Unterdrückung und das Unrecht mit einem Schlag ins Bewusstsein oder vielmehr in die lebendige emotionale Auseinandersetzung rückten. Was sahen die Demonstrant*innen in den Ruinen und wen sahen sie in ihren Kontrahent*innen, also der für sie so maximal geschichtlich unsensibel auftretenden Phalanx aus Verwaltung und Wissenschaft? Im Frankfurter Professoren-Appell, verfasst von dem Frankfurter Juden Valentin Senger, hieß es:

„Würde dieser Platz durch einen profanen Verwaltungsbau der städtischen Strom-, Wasser- und Gaswerke okkupiert, so würde unter deren Beton und bürokratischer Routine jene unersetzbare Stelle der möglichen Erinnerung und des möglichen Anstoßens zu Trauer um den Verlust für diese Stadt, des Mitleidens und der Dankbarkeit ausgelöscht. Es wäre ein letzter Sieg von Verwaltung - und ausgerechnet noch der von Gas - über die Erinnerung an das jüdische Leben in dieser Stadt“ (Senger 1988, S. 30).

Dass die Stadtwerke für die Versorgung der Stadt mit Gas zuständig waren, wurde offenbar von vielen Beteiligten – die Assoziation taucht auch in anderen Zusammenhängen auf – als unerträgliche Analogie zu den Tötungspraktiken in den Konzentrationslagern wahrgenommen. Zweckrationalität und bürokratische Logik der Stadtwerke als Verwaltungsapparat⁸, standen im Verdacht einer allzu großen Nähe zu der Schreibtischtätermentalität eines Adolf Eichmann. Das von Hannah Arendt in ihrer Gerichtsreportage „Eichmann in Jerusalem“ gezeichnete Bild des Massenmörders als Befehlsempfänger und Bürokrat mit ausgeprägtem Kadavergehorsam⁹ schien plötzlich lebendig zu werden. Eva Demski glaubte es mit seelenlosen „Bürokraten“ zu tun zu haben, die die Sinnlichkeit und Nähe der während der Platzbesetzung entstandenen Atmosphäre fürchteten „wie der Teufel das Weihwasser“ (Demski 1988, S. 18). Die verhasste Mentalität schien den Demonstrant*innen leibhaftig in Gestalt des Leiters der Ausgrabungen, Professor Meier-Arendt, entgegenzutreten. Er sprach sich für eine Räumung der Flächen aus, nachdem alles sachgerecht dokumentiert worden sei und ließ sich mit den Worten zitieren: „Wir sind nur die Archäologen“ und „wir haben nur unsere Pflicht getan“, zudem ließ er seine entsetzten Gegner*innen wissen, man müsse grundsätzlich „ganz

⁸ Vgl. hierzu auch Zygmunt Baumanns Theorie der Moderne. In ihr seien Strukturen einer rationalistischen und bürokratischen Gewalt wirksam, die zum *social engineering* und damit zum Holocaust führten (vgl. Bauman 1994).

⁹ Dieser von Arendt gezeichneten Charakterstudie eines neuen Tätertypus vom Schlage Eichmanns widerspricht die aktuelle Forschung. Bettina Stangneth beschreibt Eichmanns Auftritt vor der Weltöffentlichkeit in Jerusalem als ein perfides Täuschungsmanöver, dem Arendt aufgrund fehlender, erst heute vorliegender Informationen, aufgesessen sei (vgl. Stangneth 2011).

emotionslos an die Sachen herangehen“ (Michels 1988, S. 72). Als Debütant im Rollenfach des ‚teuflischen Bürokraten‘ vergeigte Meier-Arendt seine Auftritte allerdings gründlich: In Sandalen und mit schief hängender Krawatte ließ sich der Autor von *Die Hinkelsteingruppe* in der Mikwe ablichten. Die Strahlkraft und Autorität des anerkannten Experten, die Brück sich wohl erhofft hatte, gingen nicht von ihm aus. Meier-Arendts Argumentationstaktik der Verantwortungsverweigerung und Versachlichung hieß stattdessen Öl ins Feuer des bürgerschaftlichen Zorns gießen. Wolfram Brück nahm derweil beflissen Partei für seinen Leidensgenossen, der plötzlich mit ihm im Kreuzfeuer der Kritik stand. Etwas lahm appellierte er an den notwendigen Respekt vor Autoritäten, denn wer dem Archäologen als „sachkundigem Wissenschaftler“ Ignoranz vorwerfe, begehe einen Fehler, „weil er nicht in der Lage ist, Feststellungen, Wertungen und Aussagen des zuständigen Wissenschaftlers in angemessener Weise zu würdigen und darüber zu sprechen“ (Brück 1988, S. 112). Wenn Meier-Arendt sagte, dass die Funde „nicht von kulturhistorisch herausragendem Rang“ seien, dann wollte Brück, dass dem auch Glauben geschenkt werden müsse (ebd.) Schulmeisterlich tadelte er es als Anmaßung, die Kompetenz eines ‚Fachmanns‘ in Zweifel zu ziehen. Obwohl Brück mit seinen damals 50 Jahren nur etwa zehn Jahre älter war als beispielsweise Diner oder Brumlik, stand er für eine Autoritäts- und Hierarchiegläubigkeit wie die Vertreter der älteren Generation, die noch aktiv am Krieg teilgenommen oder ihn als Erwachsene erlebt hatten. Nicht zuletzt gehörte er auch der hessischen CDU an, die lange Jahre von ihrem nationalkonservativen Vorsitzenden Alfred Dregger dominiert worden war. In einer Ansprache auf einer Kundgebung warf Brumlik dem Oberbürgermeister „autoritären Legalismus“ vor (Brumlik 1988a, S. 81). Für Brumlik verfügte die Stadt nach der erfolgten Zerstörung der Westzeile der Judengasse

„[...] über keine Argumente, sondern nur noch über eine hauchdünne CDU-Mehrheit in der Stadtverordnetenversammlung, rechtswidrige Tricks sowie das Mittel nackten körperlichen Zwangs [...]“ (Brumlik 1988a, S. 80).

Gemeinsam würden Juden und Deutsche jüdische Zeugnisse „vor dem gebieterisch auftretenden Anspruch einer verfehlten und entseelten Herrschaftsarchitektur retten“ (ebd.).

Das in vielen Reden durchschlagende Pathos wirkt im Rückblick überzogen. Es war Ausdruck einer Neuauflage des Kampfes gegen die NS-Tätergeneration oder – in Ermangelung solcher Täter – vielmehr dem, was als deren Erbschaft angesehen wurde. Der Kampf gegen die Gebieter, Herrscher und ‚Nazi-Wiedergänger‘, diesmal in Gestalt der CDU und der Stadtwerke, war unterlegt von Anklängen an den ‚großen‘ Generationenkonflikt der 68er. In seinen Nachwehen der 1980er Jahre musste in den politischen Auseinandersetzungen immer noch um demokratischere, d.h. weniger autoritäre Interaktionen gerungen werden. Dabei war es zu einer hoffnungsvollen Koalitionsbildung gekommen: Wie schon in der Fassbinder-Kontroverse im Jahr zuvor, setzten sich Frankfurter Juden

und Deutsche gemeinsam für die Sache der Juden ein. Dass das keine problemlose Sache selbstverständlicher Normalität war, darauf weist ein zutiefst doppeldeutiger Satz Walter Wallmanns aus seiner Rede vor dem CDU-Kreisparteitag hin: „Meine lieben Freunde, das Zusammenleben mit unseren Bürgern jüdischen Glaubens ist noch immer eine schwierige tägliche Aufgabe“ (Wallmann 1988, S. 99). Und auch Brück begab sich auf sehr dünnes Eis, wenn er bei seiner Rede ausrief, dass er die „Betroffenheit eines Juden, die zum Nichteinverständnis mit meiner Wertung führt“ verstehe, denn der Jude werte „aus dem Schicksal seines Volkes, seiner Religion“, er selbst dagegen bewerte aus dem Schicksal „unseres Volkes“ und komme deswegen zu anderen Schlussfolgerungen (Brück 1988, S. 117). Die Juden waren für Brück nach wie vor ‚die Anderen‘ und eine gemeinsame Sicht der Dinge oder gar das gemeinsame Eintreten für eine Sache, wie es ja die Demonstrant*innen vorlebten, offenbar nicht vorstellbar. Vielleicht galt ihm die ganze Platzbesetzung als eine jüdische Idee. Was er von denen dachte, die sich ‚den Juden‘ angeschlossen hatten, wurde deutlich als es während seiner Rede Zwischenrufe gab und er sichtlich empört antwortete:

„Herr Berkemeier, wer dazu nicht mehr fähig ist, (Zurufe, Glocke) seine Einsichten zur Geschichte aus dem Bekenntnis zum eigenen Volk zu gewinnen, den kann ich in der Tat nur zutiefst bedauern“ (ebd.).

Andererseits ließ er keine Zweifel daran aufkommen, dass er die Tatsache deutscher Täterschaft anerkenne: „Die Deutschen jener Zeit sind Täter, die Juden Opfer“ (ebd.). Aus diesem Fakt, den „man doch wohl akzeptieren“ müsse, folgten die in der Streitsache Börneplatz unterschiedlichen Bewertungen und Betroffenheiten (ebd.). Eine solche Wahrnehmung weist deutlich alle Neigungen zurück, die jüdische Sache zur eigenen zu machen, die Unterschiede zu verwischen und damit schließlich auch die eigene Schuld loszuwerden. Im Grunde warf er also seinen nichtjüdischen Gegner*innen vor, sich unzulässig mit den Opfern zu identifizieren; ein Vorwurf, den Jureit/Schneider (2010) so formulierten und den auch Backhaus impliziert hatte. Brück selbst ging es neben der Forderung nach klaren Identitäten und Positionen aber um einen weiteren Aspekt:

„Wogegen ich mich wehre, ist, daß dieses Ereignis immer auch sozusagen in die Vergangenheit verlängert wird, und zwar in der Form, daß die eigene Vergangenheit mit einer Unvermeidlichkeit in das Ereignis von 1933-1945 führen mußte. Ich glaube, das können wir so nicht ertragen, und wir können es auch unserer Jugend so nicht verdeutlichen“ (Brück 1988, S. 117–118)

Das bereits genannte Argument, man dürfe nicht alle historischen Epochen in einen Topf werfen und nur noch vom Endpunkt des Holocaust aus betrachten, wird hier emotional begründet: Dies sei nicht zu „ertragen“. Die Schuld des Holocaust anerkennen: ja. Die gesamte abendländische Geschichte allein unter diesem Schuldaspekt betrachten: nein. Brück widersprach in allen entscheidenden Punkten den Positionen seiner Gegner*innen. Dafür schlug ihm scheinbar der geballte Hass entgegen. Allerdings dürften die nichtjüdischen Demonstrant*innen ambivalenter gewesen sein als

ihnen selbst klar sein mochte. Reimut Reiche beobachtete bei der studentischen Protestgeneration der 1968er Jahre einen „magischen Wunsch“, dass das deutsche Volk und damit die eigenen Eltern in Wirklichkeit gut gewesen und das „nationalsozialistische ‚Böse‘“ ihnen nur äußerlich geblieben sei (Reiche 1998, S. 154).

„Die kulturellen Verkehrsformen, unter denen wir litten und die wir angreifen wollten, waren gekennzeichnet durch dies [...] Neben- und Übereinander von NS-Kultur, kleinbürgerlichem Geist und einem rasanten westlich-demokratischen Modernisierungsschub, einer aggressiven Gemütlichkeit und einer technokratischen Wut der Anpassung und des Vergessens. [...] Wir waren in einer Haßliebe mit dieser Kultur verbunden, ebenso wie mit unseren Eltern“ (Reiche 1998, S.159).

Der Hass richtete sich gegen das technokratisch-autoritäre Vorgehen der Stadt und ihren gleichgültigen Umgang mit dem jüdischen Erbe. Allerdings: Wenn jüdische Aktivist*innen die politischen Autoritäten als Gebieter einer unerträglichen Herrschaft adressierten, hatte das einen realen, furchterregenden Bezugspunkt in der Vergangenheit. Dagegen speiste sich die Solidarität ihrer nichtjüdischen Mitstreiter*innen aus einem anderen Zorn. Ihre Rebellion gegen den *by the way* zum Antisemitismus neigenden ‚autoritären Charakter‘, wie er in der Studie von Adorno und Horkheimer ausgearbeitet worden war (Adorno 1984), hatte den Beigeschmack eines immer noch virulenten innerdeutschen Generationenkonflikts.

Worin aber könnte sich die Ambivalenz der nichtjüdischen Demonstrant*innen gezeigt haben? Eva Demski, eine Frankfurter Schriftstellerin der 68er-Generation und zeitweilig Ehefrau eines RAF-Anwalts, die schreibend und demonstrierend sehr engagiert im Börneplatzkonflikt auftrat, notierte 1988:

„Solange man es sehen konnte, das zarte und mächtige Steingerippe der Gasse, leicht gekrümmt wie ein Fisch, solange es wirklich da lag, konnte ich mir nicht vorstellen, daß irgend jemand auf der Welt so barbarisch sein könnte, es zu zerstören“ (Demski 1988, S.20).

An ihrem Vergleich der Gasse irritiert, dass sie mit dem Fisch ein Symbol der frühen Christen gewählt hat. Diese vermischte Wahrnehmung von jüdischen Ruinen und christlichem Symbol birgt verschiedene Aspekte. Demski tritt beim Anblick der jüdischen Gasse die eigene Herkunft entgegen, die christliche Kultur, von der sie sich nicht vorstellen kann, dass jemand sie zerstören könnte. Gemeint ist, dass die Ursprünge der eigenen Identität angegriffen werden könnten, was aber eben auch – in Form von Rebellion gegen die Eltern – Teil eines normalen Ablösungsprozesses während der Adoleszenz ist. Dass sie sich aber nicht vorstellen kann, dass jemand diese Herkunft angreift, kann insofern nicht ganz stimmen, als es ja die Demonstrant*innen selbst gewesen waren, die mit dem Vorwurf antraten, der ältere Antijudaismus der christlichen Frankfurter sei der Nährboden des jüngeren Rassenantisemitismus gewesen. Sie waren es gewesen, die – Nichtjuden und Juden gemeinsam – das Christentum an den Pranger gestellt hatten. Dass Demski sich genau diese

„Nestbeschmutzung“ angeblich nicht vorstellen konnte, ist Ausdruck eines Schuldgefühls gegenüber der Elterngeneration und der eigenen Herkunft. Demskis poetisch-unbewusste Formulierung deckt sich aber letztlich mit den klaren und bewussten Worten Wolfram Brücks: Es ist nicht zu „ertragen“ (Brück) und nicht vorstellbar (Demski), den Schuldvorwurf an die deutschen Nichtjuden bis in die Zeiten des Ghettos, bis in die Zeiten des christlichen Antijudaismus, auszudehnen. Unbewusst waren die beim politischen Gegner Brück bekämpften, da von ihm klar ausgesprochenen Wünsche, bei seinen Gegner*innen ebenso präsent: Das eigene Gute, der „gute Ursprung“, phantasiert als die christliche Herkunft, sollte nicht angetastet werden.

Das Schuldproblem stand also riesenhaft im Raum, weil man als Deutsche den Juden gegenüber schuldig geworden war, aber auch, weil man als Demonstrant*in die eigene Herkunft besudelte und zwar in gesteigerter Form. Denn galt es bis dato zwar als Konsens, dass der NS-Antisemitismus ein Verbrechen gewesen war, sollte nun auch der christliche Antijudaismus so verstanden werden und damit die Schuldlast ins Unendliche steigern.

In Demskis Bild des freigelegten „Gerippes“ äußern sich Kenntnis von und Entsetzen über die Praktiken der Nationalsozialisten in den stillgelegten Vernichtungslagern, mit denen sie ihre Schuld zu vertuschen suchten. Belzec, ein Vernichtungslager, das 1942 in Galizien seinen tödlichen Betrieb aufnahm, gilt als Todesfabrik, in der Menschen rund um die Uhr ermordet wurden. Als das Lager geschlossen wurde, wollten die Nazis Beweise vernichten:

„Sie öffneten die Massengräber, verbrannten die Leichen und verarbeiteten sie in speziellen Knochenmühlen, bevor sie die Überreste erneut begruben. Sie zerstörten alle Lagergebäude, bepflanzten das Gelände mit Bäumen und bauten einen kleinen Bauernhof, der dann einer ukrainischen Familie übergeben wurde“ (Baker 2006, S. 93).

Die Rede von der „Geschichte, die da begraben werden soll“ (Boehlich 1987) oder der bereits erwähnte Slogan vom „Geschichtsentsorgungspark“ waren präsente Assoziationen unter den Demonstrant*innen, die um die quälende Schuldlast kreisten. Die Tatsache, dass am Börneplatz ein jüdisches „Gerippe“ freigelegt worden war, nur um dann endgültig zerstört zu werden, legte die Schlussfolgerung nahe, dass nun auch hier Schuld von den Verantwortlichen vertuscht werden sollte. Die Übertriebenheit einer solchen Analogiebildung – ähnlich wie der implizite Eichmann-Vorwurf oder die explizite Ablehnung eines Gasversorgers – liegt auf der Hand. Viel näher liegt es, dass die nichtjüdischen Demonstrant*innen schwerpunktmäßig mit der Abwälzung ihrer deutschen Schuldlast befasst waren und von einer durch die Spaltungsvorgänge entstehenden paranoiden Angst heimgesucht wurden. Die Vermischung der Wahrnehmung von jüdischen Ruinen und christlichem Symbol bei Demski verweist nämlich auch auf Identifikationsprozesse, wie sie Jureit und Schneider kritisiert hatten, da sie der eigenen Schuldentlastung dienen. Man kann sich im Zweifel eben auch als

Opfer der eigenen Elterngeneration wahrnehmen, gegen die man dann gemeinsam mit den Juden Front macht.

Demskis Bild von den Bürokraten, die die „Atmosphäre der sinnlichen Nähe“ auf dem Börneplatz scheuten „wie der Teufel das Weihwasser“, bekommt vor diesem Hintergrund noch einmal einen erweiterten Sinn (Demski 1988, S. 18). Nun ist klar, dass die neue, quasi ‚geweihte‘ Nähe zwischen Juden und Nichtjuden gemeint war. Die war aber in der Form nur möglich, weil sich der teuflische Antisemit scheinbar außerhalb ihrer Reihen befand. Für die neue, fragile Koalition zwischen Juden und Nichtjuden dürfte es sehr entlastend gewesen sein, die deutsche Schuld bei der CDU und den Stadtwerken bekämpfen zu können.

Neben solchen Entlastungsstrategien gab es offenbar ein überaus verbindendes Element zwischen nichtjüdischen und einigen jüdischen Demonstrant*innen: Beide Gruppen sehnten sich trotz aller Attacken gegen den Antijudaismus letztlich nach einer guten Vorvergangenheit, an die man nach dem Horror des Holocaust würde anschließen können. Und sie suchten nach Wegen, die Spaltung zwischen Juden und Deutschen zu überwinden, allerdings auf Kosten von Grenzverwischungen und neuer Spaltungen. So mussten die frühneuzeitlichen Christen und die modernen Christdemokraten als Projektionsflächen für Schuld herhalten.

Es folgt ein Sprung in die Gegenwart. Wie schlugen sich die Debatten am Börneplatz in Museums- und Gedenkstättenbau nieder? Welche Diskussionen werden in der Gegenwart geführt und wie zeigt sich mittlerweile das deutsch-jüdische Verhältnis vor Ort?

4. Ein Erinnerungsensemble. Spaziergang über Friedhof und Gedenkstätte

„Am Börneplatz in Frankfurt am Main wird ein eigenartiges Ensemble als Denkmal für das Geschichtsbewußtsein der achtziger Jahre errichtet. Es besteht aus einem großzügig dimensionierten Verwaltungsbau der Stadtwerke, aus einer beengten Dependence des Jüdischen Museums Frankfurt, aus einem Rest des alten Platzes mit einem Mahnmal für die nationalsozialistische Judenverfolgung und aus einem alten, verfallenden jüdischen Friedhof“ (Best 1988b, S. 9).

Meine Ausführungen zum Börneplatzkonflikt haben gezeigt, dass es bei den Auseinandersetzungen vor allem um das deutsch-jüdische Verhältnis ging, das schwer belastet aus der Erfahrung der Shoa hervorging. Der Konflikt liegt 30 Jahre zurück. In der Zwischenzeit wurde das Museum eröffnet und eine Gedenkstätte neben Friedhof und Stadtwerkegebäude gebaut. Auf welche Geschichten und Eindrücke stößt man als ethnographisch inspirierte Besucherin dieses Orts?

Wer sich dem Museum Judengasse von der Frankfurter Zeil kommend nähert, trifft an der Ecke Kurt-Schuhmacherstraße/Battonnstraße auf ein Stadtwerke-Verwaltungsgebäude, das auch ein Museum beherbergt. Schilder und Fahnen des Museums interpunktieren die nördliche Backstein-Fassade wie blaue Ausrufezeichen. Beim Näherkommen erkennt man darauf abgedruckte Hausnamen der

Judengasse, liest flüchtig: *Grüner Löwe, Goldener Anker, Fröhlicher Mann, Roter Apfel, Paradies...* und sucht derweil den Hintereingang des Gebäudes, der gleichzeitig der Besuchereingang des Museums ist. Dort, hinter dem Gebäude, befinden sich auch der alte jüdische Friedhof und die Gedenkstätte. Anwohner mit Hunden laufen über die Schotterfläche der Gedenkstätte und nutzen sie als eine vom Verkehrslärm abgeschirmte Abkürzung von der Rechneigrabenstraße zur Battonstraße. Den Friedhof findet man verschlossen vor, kann sich aber einer der wöchentlich stattfindenden Führungen anschließen, die vom Museum organisiert werden. Die folgenden Aufzeichnungen beruhen auf meinen Feldnotizen einer Friedhofsführung vom 11.12.2016.¹⁰

Auf dem Gelände des schütter mit alten Bäumen bewachsenen Friedhofs liegen noch heute Glasscherben zwischen Herbstlaub und Gras. Als die Nationalsozialisten dort die Hälfte der Grabsteine mit einer Steinbrechmaschine zertrümmert hatten, mussten sie ihr Zerstörungswerk wegen anhaltender schwerer Bombenangriffe einstellen. Der Krieg kam ihnen dazwischen, aber sie störten die Totenruhe auf andere Art, indem sie den Friedhof kurzerhand als Schutthalde zweckentfremdeten. Über 2000 Grabsteine wurden jedoch erhalten, knapp 200 deshalb, weil sie 1943 auf den neueren jüdischen Friedhof gebracht und erst Anfang der 1950er Jahre zurück an die Battonnstraße kamen.

Die kleine Gruppe der Besucher*innen schlendert mit geneigten Köpfen über die Wiese vor dem erhalten gebliebenen Gräberfeld und sucht den Boden nach ‚Nazi-Glasscherben‘ aus dem Kriegsschutt ab. Die Männer halten dabei mit großer Ernsthaftigkeit ihre vom Museum bereitgestellten Besucher-Kippas mit einer Hand fest. Das Gebot der Kopfbedeckung für Männer gilt deshalb, weil nach wie vor auf dem Friedhof gebetet wird. Mehrfach wöchentlich reisen jüdische Gruppen vor allem aus Frankreich und Antwerpen an. Besonders beliebt bei den Wallfahrer*innen ist ein neu errichteter Grabstein für Reizchen Schreiber, deren Grab wie das eines Wunderrabbis besucht wird. Sie war die Mutter des berühmten orthodoxen Rabbis Moses Schreiber. Frau Keppler, die uns über den Friedhof führt, räumt ein: „Unter uns gesagt: Niemand weiß, ob das Grab wirklich hier an dieser Stelle liegt“ (Notiz aus dem Feldtagebuch). Das neue Grab befindet sich auf einer kleinen Anhöhe, weit weg von den vermoosten und schief stehenden Steinen des erhaltenen Gräberfeldes. Auf dem Gelände liegen schätzungsweise 25.000 Menschen in der Erde, irgendwo auch Reizchen Schreiber. Ihr Grab ist sehr beliebt bei Frauen mit Kinderwunsch, da sie zu einem Zeitpunkt schwanger wurde, als sie längst davon überzeugt war, unfruchtbar zu sein. Ihr Vorbild tröstet Wallfahrerinnen auch deshalb, weil ihr Spätgeborener ein so berühmter Mann werden sollte. Moses Schreiber selbst liegt allerdings weit weg in Bratislava beerdigt.

¹⁰ Der Name der Museumsmitarbeiterin wurde anonymisiert.

Frau Keppler beschreibt den Friedhof als beliebten Treffpunkt. Auch nachts kämen Leute über die Friedhofsmauer. Gutmütig fügt sie hinzu: „Die haben nichts Böses im Sinn, die beten, oder es vermittelt ihnen ein besonderes Gefühl, da zu sein“ (Notiz aus dem Feldtagebuch). Eine Zeitlang seien auch viele nachgemachte Schlüsseln des Friedhofstors im Umlauf gewesen, derartig hoch im Kurs habe der Friedhof bei seinen illegalen Besucher*innen gestanden: Ein unzugängliches, verwunschenes Stück Grün mitten in der Großstadt, ganz in der Nähe der Haupteinkaufsstraße. Irgendwann wurde dann das Schloss ausgetauscht, weil die Friedhofsverwaltung dem unbefugten Betreten ein Ende setzen wollte. Frau Keppler, die so tolerant gegenüber allen nächtlichen Eindringlingen ist, scheint sich subtil von der Friedhofsverwaltung – die zwölf jüdischen Friedhöfe in Frankfurt werden übrigens von der jüdischen Gemeinde selbst verwaltet – distanzieren zu wollen. Soviel betonte Normalität und Lockerheit ist man von jüdischen Einrichtungen nicht unbedingt gewöhnt. Nach wie vor stehen in Deutschland unzählige Synagogen, jüdische Museen, Schulen und Kindergärten unter Polizeischutz. Die beiden Sprengstoffanschläge auf das Berliner Grab von Heinz Galinski, dem ehemaligen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden, hatten Ignatz Bubis veranlasst, sich in Israel und nicht in Frankfurt beerdigen zu lassen. Bubis Entschluss wurde weithin als spätes Eingeständnis des Versagens seines Lebensprojekts verstanden: Der „Legitimität einer Wiederherstellung des deutschen Judentums“ (Diner 2007, S. 156). Erwirkt habe Bubis aber durchaus eine „Legitimität des Andersseins“ (ebd., S. 158), was Diner seinem vernichtenden Urteil in tröstender Absicht hinterherschickt. Zumindest an der Battonnstraße in Frankfurt scheint man sich aber einer wohlgesonnenen Nachbarschaft sicher zu sein. Mir fällt es schwer, angesichts der häufigen Schändungen jüdischer Friedhöfe in Deutschland, keine Sorgen um diesen Ort zu haben.¹¹ Schwankt man hier unweigerlich zwischen Naivität und Paranoia? Oder ist es durch die positiven Erfahrungen mit der Nachbarschaft nicht tatsächlich gerechtfertigt, Vertrauen zu zeigen?

Auf den Grabsteinen berühmter Rabbis haben die Wallfahrer Zettelchen, Steine und Teelichter hinterlassen. Die Zettel, manchmal telefonbuchartige, aufgequollene Konvolute, verrotten zwischen den Steinhäufen. Nicht nur das vor Teelichtern überbordende Grab von Reizchen Schreiber, auch Meyer Amschel Rothschild, Stammvater der bekanntesten Frankfurter Familie, hat viele Bewunderer: Dies wird aus der Anzahl abgebrannter Teelichter ersichtlich, die sich vor seinem vergleichsweise schlichten Grabstein sammeln und in denen das Regenwasser steht. Blumen sucht man auf den Gräbern vergeblich, sie sind auf dem jüdischen Friedhof verboten, weil sie nicht die Toten, sondern nur die

¹¹ Der jüdische Friedhof der Gemeinde Wetter im Landkreis Marburg-Biedenkopf wurde 2008 das letzte, aber nicht erste Mal verwüstet. Die Verantwortlichen waren zwei Jugendliche, bei denen rechtsradikales Propagandamaterial und eine Sammlung von Luftgewehren und Schreckschusspistolen gefunden wurde (vgl. Hahn 2016).

Lebenden „erfreuen“ würden (Notiz aus dem Feldtagebuch). Die zwei ältesten, sehr stark verwitterten Grabsteine gehören zwei Frauen, die im 13. Jahrhundert lebten. Dagegen sind die zweitältesten Grabsteine des Friedhofs aus den 1280er Jahren ungleich besser erhalten, weil sie im Dom verbaut worden waren, dort die Jahrhunderte im Trockenen verbrachten und irgendwann nach dem Krieg wieder zurückgebracht wurden. Einer dieser Steine ist leider vor 5 Jahren bei einem Unwetter umgefallen und in der Mitte durchgebrochen. Der Anblick des reparierten Steins mit dem großen Riss ist seltsam anrührend. Vielleicht, weil hier einmal etwas unverschuldet zu Bruch gegangen ist und nicht unrechtmäßig angeeignet oder mutwillig zerstört wurde.

Noch beschäftigt mit einer Mischung aus Erleichterung und Verwunderung über den gestohlenen, wiedererlangten und schließlich zerbrochenen Stein, gehe ich nach dem Ende der Führung an der äußeren Friedhofsmauer entlang und lese auf den dort wie auf einem fortlaufenden Band angebrachten kleinen Metallblöcken einige Namen der über 12.000 ermordeten Frankfurter Juden. Auf vielen dieser schwebenden Miniature-Grabsteinen liegen, orientiert am Beispiel echter Gräber, kleine Steine als Gruß an die Toten. Der Anblick ist niederschmetternd. Auch für Fritz Backhaus sind sie ein sehr „eindrückliches Zeugnis“ für die Betrachter*innen (IB, Zeile 197). Für ihn gelten sie als eigentlicher „Kern der Gedenkstätte“ (IB, Zeile 195), die noch einen geschotterten Platz mit Platanenhain und Steinkubus umfasst. Zwischen dem Schotter entdeckte ich ein Metallband, das den nicht überbauten Umriss der Börneplatzsynagoge nachzeichnet und dann unvermittelt unter dem Stadtwerkegebäude verschwindet. Es soll an die Zerstörung der Synagoge erinnern. Leider erinnert es vor allem daran, dass mit dem Bau des Gebäudes keinerlei Rücksicht auf die alte Topographie genommen wurde. Eine ähnlich fragwürdige Botschaft vermittelt der Steinkubus, der in der Mitte des Platzes zwischen den streng in Reihen gepflanzten Platanen aufragt. Eingeweihte Besucher*innen wissen, dass er aus Steinen der Judengasse aufgeschichtet wurde. Ein junges Architektenteam, frisch von der Uni, hatte sich mit seinem überarbeiteten und erweiterten Entwurf durchsetzen können. Die von keinem Entwurf ganz überzeugte Jury hatte zunächst drei zweite Preise vergeben und dann selbst dazu angeregt, die Namen der Ermordeten an der Mauer anzubringen (IB, Zeile 191-195). Der Kubus vermittele die „historische These“, dass es einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Judengasse und der Nazi-verfolgung gebe (IB, Zeile 189) und greift damit den argumentativen Standpunkt der damaligen Demonstrant*innen auf. Die Empörung über die „zweite Zerstörung“ der Judengasse durch die Stadt solle darin zum Ausdruck kommen (IB, Zeile 185). Backhaus, dem gelernten Historiker, scheint diese Zusammenschau unterschiedlicher Zeitepochen unangenehm zu sein und er distanziert sich merklich von dem Steinkubus und seiner Idee, indem er daran erinnert, dass das Museum nichts mit der Planung der Gedenkstätte zu tun hatte: Es handele sich um „zwei getrennte Dinge“ (IB, Zeile 177). Um

„zwei getrennte Dinge“ dürfte es sich aus seiner Sicht auch bei Antijudaismus und Antisemitismus handeln. Das große Streitthema des Börneplatzkonflikts hat sich zu guter Letzt in einem ‚Erinnerungsensemble‘ niedergeschlagen, das aus der Sicht seiner Gegner*innen Zeiten und Phänomene der Judenfeindschaft unbedarft miteinander vermischt und aus der Perspektive seiner Befürworter*innen dringend notwendige Zusammenhänge herstellt. Jacques Le Goff, der bekannte Mediävist und Mitherausgeber der Zeitschrift *Annales*, hat gegen Ende seines Lebens einen Essay verfasst, den er *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* überschrieb (Le Goff 2016). Darin untersucht er eine zentrale Frage der Geschichtswissenschaft: „Zu klären wäre, ob die Geschichte ein fortlaufendes Ganzes oder in Abschnitte unterteilt ist. Anders gesagt: Soll man wirklich die Geschichte in Scheiben schneiden?“ (ebd., S. 7). Dass konventionelle Geschichtsschreibung sich das Vergangenheitssubstrat aber nicht nur als schnittfest, sondern auch als von eigentümlicher Homogenität vorstellt, ist Ziel von Elizabeth Deeds Ermaths Kritik. Ihr zufolge lege sich konventionelle Geschichtsschreibung keine Rechenschaft darüber ab, was ihre gesellschaftliche oder kulturelle Funktion sei. Ihre eurozentristische Ausrichtung und die Weigerung, den fiktionalen Charakter von Realität anzuerkennen, führe zu scheiternden Versuchen, die Vielschichtigkeit von Kulturen zu beschreiben; einer Komplexität, der man mit vermeintlicher Objektivität nicht gerecht werden könne. Sie betont, dass Historiographie statt Realität getreulich abzubilden, vielmehr eine bestimmte Realität erzeuge (vgl. Deeds Ermath 2007, S. 53).

„History in this sense is nothing less than a gigantic perspective system that includes, or at least implicitly claims to include absolutely everything in a single system of measurement operable from the origin to the end of time. That time, neutral time, is the most important effect or product of historical explanations“ (Deeds Ermath 2007, S. 55).

Diese 'neutrale' Zeit als Produkt der Geschichtsschreibung verbinde sie mit dem Empirismus der Naturwissenschaften und Philosophie sowie dem Ziel, die Welt zu objektivieren (vgl. ebd.). Vor dem Hintergrund dieser grundlegenden postmodernen Kritik entspann sich im Verlauf der 1990er Jahre eine Debatte um die Zulässigkeit einer Vermischung von ‚Gedächtnis‘ und ‚Geschichte‘, wobei ‚Gedächtnis‘ für den subjektiven, eben nicht neutralen Umgang mit Vergangenheit steht. Als erklärter Kritiker einer solchen Vermischung gilt der Historiker Reinhart Koselleck mit dem Argument, dass man nur das persönlich Erlebte erinnern könne. In seiner Argumentation stehen sich die Paradigmen von Gedächtnis und Geschichte als unversöhnliche Pole entgegen. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive handele es sich bei diesem konstruierten Gegensatz um eine „platte Dichotomie“ und Ausdruck eines „radikalen Individualismus“, so Aleida Assman (Assmann 2013, S. 24-25). Kulturen bildeten vielmehr „gemeinsame überlebenszeitliche Wissens- und Bezugsräume“, in denen sich Menschen verorten; die Auseinandersetzung mit Vergangenheit diene immer auch einer Orientierung für Gegenwart und Zukunft (ebd., S. 25). Das kollektive oder kulturelle Gedächtnis habe auch eine

identitätsstiftende Funktion; das Vergangene erscheine dann nicht – wie bei Koselleck – lediglich als ein Wissensbestand, der nur von der Forschung sachgerecht angerührt werden dürfe, sondern sie ist „durch Bande der Erfahrungen, Erinnerungen, Gefühle und Fragen der Identität mit der Gegenwart und Zukunft verbunden“ (ebd., S. 29). Wir sind wer wir sind, weil wir bestimmte Erfahrungen geteilt haben. Das Erlebte begründet unsere Wertvorstellungen (vgl. ebd.).

Aleida Assmann setzt sich für den von dem indischen Historiker Dipesh Chakrabarty eingeführten Begriff der *historischen Wunde* ein, um sich nicht auf eine vorgeblich neutrale Art historischen Traumata zu nähern. Mit historischen Wunden seien verschiedene Formen der Aberkennung des menschlichen Status und der Gleichheit aller Menschen gemeint, z.B. Sklaverei, Rassentrennung, Apartheid, Kastenwesen, Rassismus oder Antisemitismus. Ein Bewusstsein für diese Wunden sei nicht der Geschichtswissenschaft zu verdanken, sondern politischen Kämpfen um Anerkennung. Während Historiographie ihren eigenen Neutralitäts- und Objektivitätskriterien folge und Parteilichkeit oder Involvierung zu vermeiden suche, bestätige die Politik der Anerkennung kulturelle Identität (vgl. Assmann 2013, S. 170-171). Die Unterscheidung zwischen historischen Wunden und ‚historischen Fakten‘ verdeutliche erneut den Konflikt zwischen konventionellen Historikern und auf Anerkennung ausgerichteten Gruppen. Historiker plädierten für eine Entmischung der Elemente von Geschichte und Gedächtnis:

„Historische Wunden übersteigen schon deshalb empirisch verifizierbare Sachverhalte, weil sie im Gegensatz zu historischen Fakten Verallgemeinerungen enthalten, einen emotionalen Identitätsbezug haben, Teil eines Narrativs sind und von sozialer Anerkennung abhängen. Die Zusammensetzung dieser unterschiedlichen Ingredienzien erklärt die Formel von der 'Mischung aus Geschichte und Gedächtnis',“ (ebd., S. 174).

Die traditionelle Historiographie fordere also eine konsequente Trennung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, während die Erinnerung die Kluft zur Vergangenheit überbrücke und das, was sie aus der Vergangenheit „für das eigene Selbstverständnis als noch brauchbar oder noch nicht erledigt eingestuft“ hat, in die Gegenwart hole (ebd., S. 175). Die Gedenkstätte mit ihrer Vermischung der Epochen thematisiert historische Wunden in der Zusammenschau, während das Museum für eine distanziertere und differenzierende historische Betrachtung eintritt.

Gab es also einen Bruch zwischen Antijudaismus und Antisemitismus? Was steckt noch hinter dieser im Börneplatzkonflikt so manisch betriebenen Wahrheitssuche? Genauer betrachtet ähnelte sie einer Neuauflage der jüdischen Identitätsfrage in der Aufklärung: Gab es einen Bruch zwischen Ghetto und Emanzipation oder eine Kontinuität? Während der Auszug aus dem Ghetto als wichtiger Schritt in die wünschenswerte Richtung von Gleichberechtigung angesehen wurde, von den Maskilim sogar als ‚Erlösung‘ des jüdischen Volks durch ein Aufgehen in der Gastnation erhofft wurde, versprach der Rassenantisemitismus seinen Anhängern die ‚Erlösung‘ durch die nunmehr dringlich notwendig

gewordene Reinigung des von Juden ‚infiltrierten Volkskörpers‘.

Übertragen in die Gegenwart, lautete also die deutsche Identitätsfrage am Börneplatz: Gab es einen Bruch zwischen dem ‚dritten Reich‘ und der Gegenwart im Hinblick auf die endlos erscheinende Kontinuität von Antijudaismus und dann Antisemitismus? Und für die Juden lautete sie: Gab es noch eine deutsch-jüdische Identität nach dem Bruch der Shoa? Was bleibt, wenn die Kontinuität deutsch-jüdischer Vergangenheit und Gegenwart von Deutschen zerstört wurde?

Die Parallelisierung der jeweiligen Identitätsfragen ergibt deshalb Sinn, weil sie daran erinnert, wie durch das selbstbewusste Auftreten der Frankfurter Juden, ihrer ‚zweiten Emanzipation‘, Ängste vor einem neuen Aufflackern des Antisemitismus aktualisiert wurden. Die Juden im Ghetto hatten es mit christlichen Antijudaisten zu tun, die emanzipierten Juden mit völkischen Antisemiten. Mit wem haben es Juden in der deutschen Gegenwart zu tun? Und wer sind sie selbst? Diese tiefe Unsicherheit spiegelte sich in meiner Frage nach Naivität versus Paranoia, angesichts der Suche nach einem angemessenen Umgang mit einem immer noch vorhandenen Antisemitismus in Teilen der Bevölkerung. Die Spaltungen in der Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden sind noch nicht ausreichend bearbeitet und Identitätsfragen noch nicht geklärt. Dieses Unerledigte taucht so immer wieder und quasi überall im Kontext des Museums auf.

Fest steht, dass der Besuch von Friedhof und Gedenkstätte des „Erinnerungsensembles“ eine befremdliche Erfahrung machen lässt: Man kann nicht anders, als das Unrecht ständig miteinander zu vergleichen: Die Scherben erscheinen weniger schlimm als die Steinbrechmaschine. Die gestohlenen Grabsteine waren im Rückblick immerhin vor der Witterung geschützt. (Egal, wie groß Schock und Bestürzung für die Zeitgenossen gewesen sein müssen). Das Ghetto war weniger entsetzlich als die Massenvernichtung. Tatsächlich tritt eigentlich so ziemlich alles hinter der Massenvernichtung zurück. Das Schneiden der Geschichte in „Scheiben“ – darunter kann auch die neue Aufteilung der beiden Häuser des Jüdischen Museums Frankfurt verstanden werden – hilft jedenfalls dabei, einzelne Phänomene klarer in den Blick treten zu lassen. Und dafür ist es vielleicht auch notwendig und berechtigt, nicht alles hinter der Shoa zurücktreten zu lassen. Diesem Versuch der Trennung haftet etwas Künstliches an. Deswegen ist es Kultur, nicht Natur. Und deswegen schreibt Wolfgang Müller-Funk: „Kultur lässt sich als der Prozess begreifen, der das Unheimliche und Entsetzliche zum Verstummen zu bringen trachtet“ (Müller-Funk 2008, S. 150). Dieser Prozess verläuft quälend langsam. Ignatz Bubis, der es vorzog, sich in Israel beerdigen zu lassen, hat sein großes Ziel nicht erreicht, aber laut Dan Diner durchaus das kleinere einer „Legitimität des Andersseins“.

Der Friedhof Battonnstraße als kleine grüne Lunge hinter hohen Mauern wird offenbar akzeptiert in Frankfurt. Anders verhält es sich mit einer mobilen Ausstellung über deutsch-jüdische Sportler, die

derzeit auf dem Rathenauplatz gezeigt wird. Während ich dieses Kapitel schreibe, heißt es in einer Pressemitteilung des Jüdischen Museums Frankfurt:

„Nachdem die Ausstellung in den vergangenen zwei Jahren ohne größere Zwischenfälle an öffentlichen Plätzen in Berlin und sechs anderen deutschen Städten gezeigt werden konnte, sind innerhalb der ersten drei Tage in Frankfurt zwei der sechzehn Figuren mit großer Gewalteinwirkung zerstört worden“ (Jüdisches Museum Frankfurt 19.06.2017).

Bubis wollte nicht in Frankfurt beerdigt werden, aber jüdische Frauen mit Kinderwunsch kommen nach Frankfurt, um am Grab von Reizchen Schreiber Kerzen aufzustellen. Das Museum Judengasse will jüdisches Leben vor seiner Vernichtung zeigen, ist aber untrennbar verbunden mit dem Ort der niedergebrannten Synagoge und der Gedenkstätte. Dies sind nur kleine Beispiele der Widersprüche, die die historische Wunde der Shoa bis heute hervorbringt und die zu dem Eindruck einer schwer fassbaren Polarisierung beitragen, der Ausgangspunkt meiner Untersuchungen war.

Was daraus folgt, sind Bewältigungsstrategien, die Wahrnehmung und Urteil maßgeblich prägen dürften. Die Schaffung einer ‚neutralen Zeit‘, das ‚Schneiden der Geschichte in Scheiben‘ wie in der historiographischen und musealen Trennung von Antijudaismus und Antisemitismus, könnten als wissenschaftliche und kulturelle Einhebungsmaßnahmen verstanden werden. Die emotionale Eskalation des Börneplatzkonflikts, dessen Protagonist*innen eine Gesamtbetrachtung beider Phänomene gefordert hatten, zeigt die Explosivkraft historischer Wunden, die noch nicht ausreichend versorgt wurden. Ihre ‚Versorgung‘ bestünde dann in der kleinteiligen Aufarbeitung, die durch ihre Differenzierungskraft eine emotionale Distanzierung und Bewältigung bewirken kann.

Man kann im Beharren auf einer strikten Trennung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus aber auch den Versuch entdecken, den im Christentum gründenden wahnhaften Charakter des Judenhas- ses „defensiv“ verschleiern zu wollen (Beland 2009, S. 255). Psychoanalytische Theorie erkennt im Antisemitismus eine kulturelle Pathologie, die ihren Anfang im Konflikt zwischen christlicher Sohnes- und jüdischer Vaterreligion nahm. Aus diesem Grund postuliert sie eine Kontinuität der Judenfeind- schaft seit der Antike und stellt sich gegen „die ausgeprägte Neigung der Geschichtswissenschaft“ übertrieben strikt zwischen den unterschiedlichen historischen Formen zu unterscheiden (Peham 2008, S. 56). Welches Geschichtsverständnis ist naiv, welches ist paranoid? Realistisch und nötig ist wohl zunächst die Anerkennung der Widersprüche und Polarisierungen, nicht ihre Leugnung. Es han- delt sich um Unerledigtes, um Themen, die der weiteren Bearbeitung bedürfen.

Wie das Museum Judengasse ganz konkret und erfindungsreich mit dieser Ausgangssituation umgeht, ist Gegenstand der folgenden Kapitel dieser Arbeit.

Teil II: Die Ausstellungsanalyse

5. Zur Methode

5.1 Ausstellungsanalysen im Kontext der Neuen Museologie

Die Museumswissenschaft hat sich in den vergangenen zwanzig Jahren von einem wissenschaftlichen Randphänomen zu einem zentralen und wichtigen Schauplatz interdisziplinärer Debatten entwickelt. Ihre Forschung ist zudem ausgesprochen vielfältig, was die englische Pluralform Museum Studies besser zum Ausdruck bringen kann (vgl. Macdonald 2010, S. 49). Weil die facettenreiche Forschung der Museum Studies quer zu traditionellen Disziplinen liegt, stellt sie ein hoch attraktives Experimentierfeld dar, auf dem sich Wissenschaftler*innen mit ganz unterschiedlichen Zugängen bewegen. Attraktiv ist dieses Experimentierfeld auch vor dem Hintergrund, dass Museen zunehmend als Schlüsselsorte kultureller Selbstverständnisse gelten. Wie unter einem Brennglas lassen sich hier gesellschaftliche Machtverhältnisse und Wissensformationen untersuchen (vgl. Bauer 2010a, S. 7). Innerhalb der Museum Studies gilt die Neue Museologie als kritische Position und stellt ein Sammelbecken unterschiedlichster theoretischer Zugänge und neuer Forschungsmethoden dar. Diese Position zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich vorrangig mit der Frage nach dem Sinn und Zweck und damit der gesellschaftlichen Rolle von Museen auseinandersetzt. Wenn sich auch erste Ansätze dieser theoretischen Ausrichtung bereits in den 1950er und 1970er Jahren vereinzelt feststellen lassen, erzielte die Neue Museologie mit ihrer deutlich humanistischen Ausprägung erst ab den 1990er Jahren eine gewisse Breitenwirkung innerhalb des museologisch-wissenschaftlichen Diskurses (vgl. Macdonald 2010, S. 50-51).

Theoriebezüge der Neuen Museologie sind die seit den 1980er Jahren in den Kultur- und Sozialwissenschaften breit rezipierten poststrukturalistischen, postkolonialen und feministischen Strömungen. Beeinflusst wurde die Neue Museologie auch stark von Fragen der Repräsentationskritik, die mit der Writing Culture-Debatte innerhalb der US-amerikanischen Kulturanthropologie aufkam. Das Bewusstsein einer ‚Krise der ethnologischen Repräsentation‘ lässt sich auch auf museologische Repräsentationen ausweiten. Die von diesen Theorien und Diskursen für die Museumspraxis aufgeworfenen Fragen sind: Wer darf sprechen und wer wird gehört beziehungsweise was wird ausgestellt und was nicht? Welche Gruppen, Individuen und Themen werden marginalisiert, was wird erforscht und gesammelt und was nicht? Damit geraten Formen von Differenz in den Fokus, wie sie in Kategorien von race, class, gender, sexueller Orientierung usw. sichtbar werden (vgl. ebd., S. 52-53). Repräsentationen – beispielsweise das Ausstellen indigener Kunst durch weiße Kurator*innen – werden als Darstel-

lungen von Vorstellungen verstanden und damit nicht als Abbild der Welt, sondern als lediglich eine von vielen Deutungen (vgl. Baur 2010b, S. 34-36).

Museen haben sich aus fürstlichen Sammlungen entwickelt, die der Selbstvergewisserung einer Elite dienten und von Kennern für Kenner betrieben wurden. Anhaltende Prozesse der Öffnung und Demokratisierung haben das Museum seither grundlegend verändert und zu einer Institution für die Massen gemacht. Damit wurde es aber auch zu einer von vielen modernen „Agenturen der Selbst- und Sozialdisziplinierung“, sei es durch die Etablierung eines Wissenskanons und Kunstgeschmacks oder die Durchsetzung bürgerlicher Praktiken eines als angemessen betrachteten Verhaltens in der Öffentlichkeit (ebd., S. 29-30).

Nicht zuletzt ist aus der Perspektive der Neuen Museologie, die im 19. Jahrhundert im Zuge der Nationalstaatsentwicklung entstandene Institution Museum, ein wirkmächtiger Ort bürgerlicher und nationaler Identitätsstiftung. Ihr Funktionsprinzip basiert auf Ein- und Ausschlussprinzipien, die auf dem dichotomen Denken der Moderne beruhen: Identität konstruiert sich durch die Abgrenzung zum Anderen, das als Negation des Eigenen in Erscheinung tritt. Schwarze Hautfarbe tritt als Gegensatz zur weißen Hautfarbe auf, Weiblichkeit als Gegenpol zu Männlichkeit und wilde Primitivität als Gegenpol zu bürgerlicher Zivilisiertheit (vgl. Muttenthaler und Wonisch 2006, S. 13-14). Wie kann man – mit diesen Grundüberlegungen vor Augen – im Museum forschen?

„Das Museum gibt es nicht, es gibt nur Museen“ (Baur 2010a, S. 16). Die Anerkennung der Pluralität und Komplexität von Museen erfordert ein angemessen vielfältiges Repertoire an Zugängen, um Museen zu erforschen und entsprechend breit gefächerte empirische Untersuchungen durchführen zu können. Ein Zugang ist die Museums- oder Ausstellungsanalyse. Der Begriff bezieht sich auf die methodisch geleitete Auseinandersetzung mit konkreten Museen oder einzelnen Ausstellungen. Ihre Betrachtung als „Analysefall“ verrät bereits, dass es dabei um ein „kritisches Verstehen der Institution“ Museum geht (vgl. ebd., S. 8). Eine Methode der Ausstellungsanalyse, die der Neuen Museologie zuzurechnen ist und die ich für meine eigene Untersuchung ausgewählt habe, soll im Folgenden in der von mir erfolgten Abänderung vorgestellt werden.

5.2 Semiotische Ausstellungsanalyse

Die semiotische Ausstellungsanalyse wurde von Jana Scholze in ihrer Dissertation „Medium Ausstellung. Lektüren musealer Gestaltungen in Oxford, Leipzig, Amsterdam und Berlin“ (Scholze 2004) entwickelt. Eine spezifische Ausformung und Weiterentwicklung erfuhr die Methode dann durch Roswitha Muttenthaler und Regina Wonisch in ihrer Untersuchung „Gesten des Zeigens. Zur Repräsentation von Gender und Race in Ausstellungen“ (2006). Die Autorinnen hatten Scholzes Ansatz durch weitere methodische Zugänge aus der Ethnographie und Semantik erweitert und

entlang der Kategorien von *race*, *class* und *gender* angelegt. (In meiner Adaptation der Methode verzichte ich allerdings auf den semantischen Teil.) Ihr Ziel ist es, museale Inszenierungen anhand einzelner Vitruinen, Ensembles oder Exponate im Hinblick auf gesellschaftliche Machtformationen zu untersuchen. Da ich ein jüdisches Museum untersuchen wollte, erschien mir die Methode sehr geeignet, um damit die im Museum präsentierte Konstellation von deutsch-christlicher Mehrheit und jüdischer Minderheit kritisch in den Blick nehmen zu können.

Im Fokus der Methode, wie sie von Muttenthaler und Wonisch umgesetzt wird, stehen Fragen der Repräsentation, die auf einer mikroskopischen Ebene winziger Details untersucht werden. Dabei kann es sich um Formulierungen von Infotexten oder die Art einer Gruppierung von Objekten in einer Vitrine handeln. Die Zusammenführung dieser Mikro-Untersuchungen erlaubt dann neue, oftmals verblüffende Einsichten in die innere Logik oder ‚Grammatik‘ einer Ausstellung (vgl. ebd., S. 50). So untersuche ich beispielsweise die Bedeutung einer Überschrift im Ausstellungskatalog oder ein beleuchtetes Modell der Judengasse. Die zweite Besonderheit der Methode ist ihr entschieden assoziativer Charakter. Das Bilden von Assoziationen ist unverzichtbar, um Codierungen zu entschlüsseln und die „Konnotationen“, wie es in der Methode heißt, benennen zu können.

Mein Eindruck war allerdings, dass – bei aller Faszination für die Mikro-Ebene und kreativen Assoziationen – der Verzicht auf das Hinzuziehen weiterer Materialien und Eindrücke sowie ein forschendes Sondieren von Hintergrundinformationen völlig unbefriedigend ist. Zu schnell sind Grenzen des Verstehens erreicht und eine Verortung in größeren Wissenszusammenhängen unmöglich. Deshalb habe ich mich dafür entschieden, die Methode zu erweitern, indem ich die im Museum gesammelten Mikro-Beobachtungen konsequent in ihre Kontexte stelle. Dazu gehörte das Recherchieren des Forschungsstands zur Judengasse, eine Untersuchung zur Entstehungsgeschichte des Museums sowie der ethnographische Spaziergang über Friedhof und Gedenkstätte im ersten Teil dieser Arbeit. Vor allem das Interview mit Fritz Backhaus und die Sichtung der medialen Berichterstattung zur Frankfurter Stadtgeschichte entpuppten sich als unverzichtbar in meinem Materialfundus und ermöglichten erst das Aufspüren von inneren Zusammenhängen und das semiotische ‚Decodieren‘ eines zunächst verborgenen Sinns. Räumlich betrachtet, erfolgte die Interpretation und Auswertung des gesammelten Materials dann in pendelnden Bewegungen zwischen Museum und öffentlichem, städtischem Raum.

Um der mikroskopischen Ebene der Untersuchung gerecht zu werden, empfiehlt es sich, mit einer möglichst detaillierten Beschreibung des zu untersuchenden Ausschnitts zu beginnen und auch vermeintliche Kleinigkeiten zu berücksichtigen. Muttenthaler und Wonisch berufen sich dabei auf die ‚Dichte Beschreibung‘ im Sinne des Kulturanthropologen Clifford Geertz, der sie für die ethnologische Feldforschung entwickelte. Die Dichte Beschreibung beinhaltet Deutungen und Interpretationen, was

über die ‚dünne‘, d.h. reine Beschreibung hinausgeht. Die detaillierte Beschreibung aller Bestandteile einer Vitrine oder einer räumlichen Gestaltung soll den abduktiven Sprung zu den dahinterstehenden Sinnzusammenhängen erleichtern. Die Abduktion, also das intuitive Erfassen von Sinnzusammenhängen, verbindet alltagsnahes Wissen mit wissenschaftlichen Theoriekenntnissen. Ausgehend von den kleinen Einheiten der Inszenierung, die minutiös beschrieben werden, können dann Rückschlüsse auf größere Ordnungen gezogen werden, beispielsweise auf die Verortung einer musealen Ausstellung in ihrer kulturellen oder gesellschaftlichen Ordnung. Dies ist möglich, weil laut Geertz, die Darstellung nicht von ihrem Inhalt getrennt werden kann, sondern als eine Einheit verstanden werden muss. Das Vorgehen besteht darin, das Zusammenwirken unterschiedlicher Elemente der Inszenierung deutend zu beschreiben und so Assoziationsketten, Narrative und Verknüpfungen freizulegen. Letztlich geht es darum, Vermutungen mit dem Ziel anzustellen im Konkreten das Allgemeine sichtbar zu machen. Ich beschränke mich auf detaillierte Beschreibungen als eine Grundlage, um erste Vermutungen und irritierende Beobachtungen festzuhalten, ohne damit den hochgesteckten Anspruch einer Geertzschen dichten Beschreibung einlösen zu wollen.

Die Semiotik untersucht Kommunikation als ein Zeichensystem unter der Annahme, dass sie über gesellschaftlich festgelegte Codes funktioniert (vgl. Muttenthaler und Wonisch 2006, S. 53). Wörter als Zeichen stehen für die von ihnen bezeichneten Dinge und funktionieren so als Codes oder Bedeutungsträger. Als intersubjektive Phänomene benötigen Wörter, also sprachliche Codes, die Übereinkunft einer gemeinsamen Sprachgemeinschaft, um überhaupt verständlich und nutzbar zu sein. Welche Kommunikationsvorgänge finden im Museum statt? Kurator*innen wollen bestimmte Botschaften, Inhalte und Themen anhand von Exponaten und einer von Architektur- und Designbüros umgesetzten Gestaltungsidee vermitteln. Besucher*innen setzen sich mit dieser Inszenierung auseinander, ziehen ihre Schlüsse und idealerweise stimmen diese mit dem überein, was von den Kurator*innen ursprünglich beabsichtigt war. Dieses Codieren und Decodieren, oder Verschlüsseln und Entschlüsseln, geschieht über die Exponate, den Raum und andere Gestaltungsmittel, die als Bedeutungsträger fungieren. Daraus folgt, dass Codes immer kontextbezogen sind. Sie verändern sich in neuen Bezugssystemen, also anderen historischen Zeiten, Kulturen oder Milieus. Kommunikationsprozessen ist also eine grundsätzliche Offenheit zu eigen, ohne beliebig zu sein (vgl. Scholze 2004, S. 12-14). Unterschiedliche Lesarten einer Ausstellung gehen auf die Wirkung unterschiedlicher Codes zurück, wobei durch die Mittel der Gestaltung und Auswahl der Exponate bestimmte Lesarten favorisiert und andere eher marginalisiert werden können (vgl. ebd., S. 15).

Das von Jana Scholze entwickelte semiotische Instrumentarium setzt auf drei Ebenen an, um die vorgefundenen Zeichen schrittweise zu analysieren und zu decodieren.

Die *denotative Ebene* bezieht sich auf den vormusealen Gebrauch und die Funktion der

Ausstellungsexponate. Hierbei geht es um die oftmals banal erscheinende präzise Benennung eines Objekts und seine singuläre Anerkennung jenseits der Einbettung in einen Kontext. Durch die Klärung dieser Ebene wird eine Kontrastierung zu der ‚Verstrickung‘ erreicht, in die das Exponat durch die museale Inszenierung gerät. Das Exponat wird durch die Denotation in seiner ‚Autonomie‘ wahrgenommen (vgl. Muttenthaler und Wonisch 2006, S. 54-55). Die simple Benennung eines Gegenstandes kann dabei viele Fragen aufwerfen und es lohnt sich, die Bezeichnung unter der das Exponat inventarisiert wurde, in Frage zu stellen. War z.B. ein extrem kunstvoll verzierter Besamimturm wirklich ein Gewürzbehälter oder war er vielmehr ein Statussymbol in der Form eines Gewürzbehälters? In meinen Kontextanalysen, in denen ich es ja nicht mit Exponaten, sondern mit Wörtern und Ideen zu tun bekam, habe ich mehrfach nach der Denotation, also dem ursprünglichen Bedeutungsgehalt einer Bezeichnung gefragt, was oft zu interessanten Ergebnissen führte (z.B. „Keimzelle“ oder „Modell“).

Die *konnotative Ebene*¹² bezieht sich dagegen auf die vielfache Verwobenheit eines Objekts in verschiedene Kontexte, z.B. kulturell oder historisch. Diese Verwobenheit setzt sich fort im Zusammenspiel des Objekts mit anderen Exponaten und erklärenden Texten, d.h. in der eigentlichen musealen Inszenierung. Die durch sie transportierten Deutungsangebote der Ausstellungsmacher*innen können geschlossen und dominant oder mehr ein offenes Angebot für eigene Ideen sein. So oder so können sie nicht die decodierende Lesart der Rezipient*innen voll und ganz bestimmen, was mit der grundsätzlichen Polysemie der Objekte zu tun hat. Polysemie bezeichnet die Bedeutungsvielfalt eines Objekts, die sich aus der Vielzahl möglicher Decodierungsarten ergibt und konsequent zu Ende gedacht heißt, dass ein Objekt alles und nichts bedeuten kann. Lange Zeit wurde dieser Unsicherheit im Museum mit der Betonung wissenschaftlicher Objektivität begegnet. Letztlich kann es aber keine Sicherheit bezüglich einer richtigen oder erschöpfenden Decodierung geben (vgl. Scholze 2004, S. 24).

¹² Bei meiner Beschäftigung mit einem Exemplar von Hitlers „Mein Kampf“ in Punktschrift in einer anderen Ausstellung, erschlossen sich kulturelle Konnotationen aus der Art der Präsentation. Das große, leinengebundene Buch lag aufgeschlagen auf dem Displayregal wie auf einem Altar. Tatsächlich wurde „Mein Kampf“ in den 1930er Jahren als „Nazibibel“ bezeichnet. Diese Einreihung in einen kirchlichen Kontext ergab die nächste Konnotation, nämlich die eines zwar omnipräsenten, aber angeblich ungelesenen Buchs, das in vielen Gemeinden massenhaft statt der Bibel bei jeder Eheschließung verteilt wurde. Diese Konnotation deckte sich erneut mit der Präsentation. De facto konnte das Buch auf zweifache Weise nicht gelesen werden, da sehende Besucher*innen in der Regel keine Braille-Schrift beherrschen und Blinde das von einer Vitrine geschützte Buch nicht anfassen und so ebenfalls nicht lesen können. Die Präsentation transportierte so entlastende Vorstellungen von einer NS-Ideologie, die ungefährlich war, da sie nicht rezipiert und so auch nicht verinnerlicht wurde.

Eine unausgesprochene Erwartung vieler Museumsbesucher*innen an Museen ist dennoch genau die einer wissenschaftlichen Objektivität und neutralen Darstellung, woraus eine fraglose Übernahme der präsentierten, unterschwellig vermittelten Inhalte resultieren kann (vgl. Scholze 2010, S. 142). Es ist auch durchaus möglich, dass diese Erwartung mit dem Selbstverständnis der Kurator*innen deckungsgleich ist. Die Auseinandersetzung mit solchen Prozessen ist auf einer *metakommunikativen Ebene* angesiedelt und muss die „gesellschaftspolitische oder wissenschaftliche Positionierung“ des Museums als Institution berücksichtigen (Muttenthaler und Wonisch 2006, S. 54). Auf dieser Ebene geht es also um ein in der Regel nicht transparentes Selbstverständnis und die Verortung in bestimmten Diskursen. Wie schätzt das Museum beispielsweise das aktuelle deutsch-jüdische Verhältnis ein? Wie glaubt es, diese Beziehung positiv beeinflussen zu können?

Meine Untersuchungen sind zwar von der semiotischen Herangehensweise durchdrungen und getragen, ich habe es aber vermieden, einen technischen Bericht abzuliefern, in dessen Verlauf ich die Methode durchexerziere. Vielmehr war es mein Ziel, die Vielschichtigkeit der von mir beobachteten Zusammenhänge und inneren Logiken zu beschreiben und dabei einen gut lesbaren Text zu verfassen.

Zuletzt aber noch ein Hinweis auf den Zusammenhang von Form und Inhalt oder Oberfläche und Subtext, wie er sich aus einer kultursemiotischen Sicht darstellt: Beide lassen sich nicht voneinander trennen; „das Bedeutete bleibt stets durch das Bedeutende präsent“ (ebd., S. 49). Dies ist interessant für meine Untersuchung von Spaltungen.

Ich beginne meine Untersuchungen mit einer Annäherung an die alte und neue Ausstellung, indem ich zunächst die unterschiedlichen Inhalte vergleichend gegenüberstelle und dabei die polarisierten, musealen Narrative herausarbeite (Kap. 6.1). Anschließend setze ich mich mit Hilfe der semiotischen Methode mit einem winzigen Detail auseinander und zwar einer Überschrift im Textteil des neuen Katalogs (Kap. 6.2).

6. Von der alten zur neuen Ausstellung

Die alte Dauerausstellung aus dem Jahr 1992 wurde im Jahr 2016 von einer komplett überarbeiteten Ausstellung abgelöst. Untersucht werden sollen ihre jeweiligen Botschaften vornehmlich anhand der Ausstellungs-Kataloge. Weitere Informationen zum Aussehen der alten Ausstellung, aber auch zu Konzeptionen, Ästhetiken, baulichen Veränderungen etc. entnehme ich meinem Interview mit Herrn Backhaus. Eine vertiefte Analyse der neuen Ausstellung erfolgt dann in den Kapiteln 7 und 8. Vorausgeschickt sei, dass in der alten Ausstellung keinerlei Exponate gezeigt wurden, sondern ausschließlich die unverändert gebliebenen Fundamente, ergänzt durch die im Katalog abgedruckten Bild- und

Texttafeln (vgl. IB, Zeile 86).¹³ Der neue Katalog ist aufgrund der Fotografien und Beschreibungen aller Exponate – aufgenommen wurden auch Fotos von acht Grabsteinen des Friedhofs – und eines einführenden Textteils nicht nur viel umfangreicher als das schmale Bändchen des alten Katalogs, sondern besticht auch durch ein ansprechenderes Design. Der alte Katalog ist dagegen eine Ansammlung vornehmlich historischer Abbildungen in Schwarzweiß und sachlichem Blau, unterbrochen von kurzen Textpassagen. Ziel des Katalog-Vergleichs ist es, die zentralen Botschaften beider Ausstellungen herauszuarbeiten und ihre Gegensätzlichkeit aufzuzeigen, dabei ist mein Vorgehen eher exemplarisch statt systematisch. Die auffällige Gegensätzlichkeit soll hinterfragt und die polarisierten Narrative auf ihre möglichen Funktionen hin untersucht werden.

6.1 Ein Happy-End

Viele Beschreibungen im alten Katalog, etwa des Alltagslebens und der Kultur in der Gasse, sind recht knapp gehalten, was als noch „grober Blick“ (IB, Zeile 444-445) dem damaligen Wissensstand geschuldet war. Dennoch sind einige der lapidaren Feststellungen getragen von der Überzeugung, Juden seien vor allem mit der Abgrenzung von ihrer Umgebung und negativen Gefühlen befasst gewesen: „Die Feier des Schabbat setzt in einer christlichen Umgebung ein deutliches Zeichen jüdischer Identität“ (Museum Judengasse 1992, S. 10). Ein Gewürzturm findet wie folgt Erwähnung: Der gute Geruch der Gewürze „soll die über den Ausklang des Schabbats trauernde Seele trösten“ (ebd.). Ganz anders der neue Katalog, der in fröhlichem Knall- und würdevollem Royalblau gehalten ist und Hochstimmung ausstrahlt. Am deutlichsten wird diese neue, außerordentlich gute Stimmung bei der Betrachtung der Homepage des Museums: „Massel und Broche“, was so viel heißt wie „Glück und Segen“, steht dort quer über die Seite in gutgelaunter, flapsiger Handschrift geschrieben und mit Abbildungen fröhlich umherkullernder Exponate ergänzt. Ein wenig wirkt dieser Internetauftritt wie eine Grußkarte zur Hochzeit. Auf diese Assoziation wird noch zurückzukommen sein.

Bei den höchst unterschiedlichen Beschreibungen des *Steinernen Hauses* zeigt sich beispielhaft, worauf ich im Anschluss noch näher eingehen werde und was als typisch für die beiden Ausstellungen angesehen werden kann. Der alte Katalog betont die sich jahrelang hinziehenden Schwierigkeiten des Hoffaktors Oppenheimer, überhaupt eine Baugenehmigung für das *Steinerne Haus* zu bekommen, da der städtische Rat argumentiert habe, der barocke Stil sei „allzu magnifice“ für Juden (ebd., S. 54). Die alte Ausstellung hatte es sich zur Aufgabe gemacht, alle Ungerechtigkeiten und Gemeinheiten, die

¹³ Das Museum Judengasse entstand zu einem Zeitpunkt als die Planungen für das Haupthaus im Rothschildpalais bereits abgeschlossen waren. Damit waren alle die Judengasse betreffenden Exponate bereits vergeben und es kam zu inhaltlichen Doppelungen in der Darstellung der Geschichte der Judengasse, die in beiden Häusern vermittelt wurde. Dies wurde durch die Neukonzeption beider Häuser verändert, so dass die Epoche der Frühen Neuzeit und die Geschichte der Judengasse mitsamt den Exponaten allein im Museum Judengasse gezeigt werden (IB, Zeile 73-82).

den Juden widerfahren, anzuprangern. Im neuen Katalog ist davon mit keinem Wort die Rede. Es wird dagegen beschrieben, dass das *Steinerne Haus* eines der „eindrucksvollsten“ Gebäude der Gasse und als Entwurf eines Wiener Architekten nicht nur für die Judengasse, sondern auch für Frankfurter Verhältnisse architektonisch herausragend gewesen sei (Backhaus et al. 2016a). Statt um Schwierigkeiten und Diskriminierungen, geht es um imposante Architektur, die in Frankfurt ihresgleichen suchte. Leitmotive sind: Die jüdische Kultur war bedeutungsvoll *und* sie teilte die deutsch-christliche Lebenswelt, hier vergegenwärtigt durch den Vergleich zwischen den Stadtpalais. Um diesem Eindruck weiter nachzugehen, möchte ich im Folgenden beschreiben, auf welche Weise der Einstieg ins Thema jeweils gewählt wurde:

Blättert man durch den Katalog der alten Ausstellung aus dem Jahr 1992, stößt man zunächst auf folgende, durch historisches Bildmaterial unterlegte Informationen:

- Die den Juden auferlegte Kleiderordnung, die es den Christen erleichtern sollte, den Kontakt zu Juden vermeiden (vgl. Museum Judengasse 1992, S. 11).
- Vertreibungen mit und ohne Ritualmord- oder Hostienschändungsbeschuldigungen von 1390-1600 (vgl. ebd., S. 12).
- Darstellung des Schandbilds am Frankfurter Stadttor mit rituell ermordetem Kind und der obszönen ‚Judensau‘ (vgl. ebd., S. 13).
- Die dramatische Entwicklung der Bebauung in der Gasse bis zur desaströsen Überbevölkerung ab 1600 (vgl. ebd., S.18-19).
- Die Beschlagnahmung der hebräischen Bücher in der Kampagne von Johannes Pfefferkorn gegen die Juden und der blutige Fettmilchaufstand (vgl. ebd., S. 20-22).

Dem steht im Bildteil des neuen Katalogs folgender thematischer Einstieg entgegen:

- Foto eines barocken Tora-Schildes aus Silber und Kupfer, teilvergoldet. Dazu die Information zum ‚Frankfurter Silber‘, das die Bedeutung und den Wohlstand der jüdischen Gemeinde bezeuge und von christlichen Silberschmieden hergestellt wurde (Backhaus et al. 2016a, S. 66-67).
- Foto eines vergoldeten Kiddusch-Bechers, über den es heißt, dass er sehr wertvoll und teuer gewesen sei, aber abgesehen von der hebräischen Beschriftung auch nicht-jüdischer Herkunft sein könnte (vgl. ebd., S. 68-69).
- Foto eines Leviten-Waschgeschirrs aus Zinn, mit der Information, dass es ebenso gut protestantischer Herkunft sein könnte aber nachweislich aus einer jüdischen Gemeinde in Unterfranken stamme und „kostbarer Besitz“ einer Synagoge gewesen sei (ebd., S. 70-71).
- Foto einer silbernen Gewürzdose, die als „wertvoller Behälter“ für Gewürze, die „selten und teuer“ gewesen seien, durchaus „nicht nur für Juden produziert wurde“ (ebd., S. 72-73).

- Foto eines Gewürzturms aus Silberfiligran, Emaille und Glassteinen, dessen Materialkombination und Bebilderung christlichen Vorbildern nachempfunden sei. Der Turm gelte als eines von weltweit nur acht Exemplaren und sei damit eine echte „Seltenheit“ (vgl. ebd., S. 75). Die unbekannten Auftraggeber der Türme hätten viel Zeit und Geld investiert für so „schöne und wertvolle“ Gegenstände (ebd.).

Die Darstellung könnte gegensätzlicher nicht sein. Das scheint auch Fritz Backhaus bewusst zu sein; er beschreibt die Umkehrung aber lediglich als einen perspektivischen Richtungswechsel: Die alte Ausstellung habe sich von „außen nach innen“ (IB, Zeile 272) bewegt, während die neue Ausstellung von „innen nach außen“ gehen wolle (IB, Zeile 273-274). Mit anderen Worten, in der alten Ausstellung habe eine Außenwahrnehmung auf die Gasse vorgeherrscht, dagegen werde jetzt versucht, die jüdische Selbstwahrnehmung bzw. die Gasse aus jüdischer Sicht darzustellen. Gezeigt werden sollen Bedeutung und Kultur einer großen und traditionsreichen Gemeinde, nicht ihre Unterdrückung oder Gefährdung. Die Ausstellung will weg vom Bild des Ghettos als Gefängnis, als „Ort der Ausgrenzung [...] mit doch sehr schauerlichen Lebensverhältnissen“ (IB, Zeile 280) und zeigen, wie stark die Verflechtungen der christlichen und jüdischen Lebenswelten waren. Das von 1992-2015 museal transportierte Narrativ des Ghettos als Gefängnis, als traumatischer Ort völliger Isolation, Demütigung und Armut, soll neutralisiert werden. Die neue Ausstellung übt auch – anders als ihre Vorgängerin – Zurückhaltung im Angebot textlastiger Infotafeln. Es gibt lediglich eine Handvoll solcher großformatiger Tafeln, während z.B. die Beschreibungen der Exponate in Kuppelvittrinen sich versteckt auf kleinen Monitoren befinden und erst bewusst angewählt werden müssen. Die erste dieser großen Texttafeln, die also als bedeutsam gelten darf, trägt die Überschrift „Juden und Christen“ und verweist auf die zahlreichen Berührungspunkte beider Bevölkerungsgruppen. Die alltägliche Nähe der beiden Gruppen soll – unschwer erkennbar – die Hauptbotschaft der neuen Ausstellung sein. Die zweite wichtige Botschaft lautet demnach: Die Kultur der Judengasse war bedeutungs- und wertvoll. Dass sie sich in einem Ghetto entfaltete, tut nichts zur Sache.

Also wertvolles Silber, das auch christlich sein könnte, statt Ritualmordlegenden, Pogrome und Überbevölkerung? Im Judentum gebe es „einen Begriff der Pracht der Gebote“, der damit einhergehe, „dass die religiösen Gebote auch in ihrer Pracht sichtbar gemacht werden über solche Objekte“ (IB, Zeile 292-293). Eine solche Argumentation folgt ohne Zweifel einer Binnensicht. Die Pracht soll also gezeigt werden und das Museum zeigt sie, allerdings nicht mit der Selbstgewissheit desjenigen, der sich der Anerkennung seiner Schätze sicher sein kann. Dafür wird zu oft und zu beflissen betont, wie kostbar sie sind. Andererseits muss man die zum Superlativ neigende Museumssprache in Rechnung stellen, schließlich wissen Laien nicht recht, *warum* ein Gegenstand überhaupt so „kostbar, wertvoll, sensationell, rar etc.“ ist, dass er in der Museumsvitrine steht, aber

sie gehen davon aus, dass es so ist, sonst stünde das Objekt nämlich nicht dort. Aber auch dem Laien erschließt sich unmittelbar der Wert von Silber und Gold in kunstvoller Ausarbeitung. Wenn nun mit so viel Nachdruck auf die Kostbarkeit und den Seltenheitswert der Objekte hingewiesen wird, als hätte man es nicht mit Edelmetall, sondern mit den kompostierfähigen Ritualgegenständen eines indigenen Stammes zu tun, deren Wert sich westlichen Betrachter*innen nur durch umständliche Erklärungen erschließt, entspricht das einer bestimmten Konnotation. Oder ist es bloß die typisch museale Strategie der Selbstlegitimierung und Beweihräucherung der eigenen Exponate?

„Eh und der Ort gleichzeitig als altes Zentrum jüdischen Lebens in den 50er Jahren eben ein Beispiel dafür ist wie wenig man auf diese jüdische Geschichte eigentlich gegeben hat, das sieht man ja auf den Bildern zu Anfang, da ist eben dann ein Parkplatz gebaut worden, irgendwie eine Blumengroßmarkthalle ist dort hingestellt worden und so. Das heißt, man hat das doch sehr ignoriert, dass hier eins der Zentren jüdischen Lebens war und eben einer Gemeinde, die eben über 800/900 Jahre dort bestand und die eben spätestens im 16. Jahrhundert zu einem der großen Zentren auch des europäischen Judentums geworden ist. Also Frankfurt eben doch ne ganz besondere jüdische Geschichte wirklich hat“ (IB, Zeile 316-321).

Backhaus bezieht sich natürlich auf das nichtjüdische Frankfurt, das seiner alten jüdischen Kultur so wenig Respekt gezollt habe. Derselbe Befund gilt aber auch für die Frankfurter Juden. Es waren die inneren Zwänge einer ‚antagonistischen Akkulturation‘, die auf jüdischer Seite für eine Entwertung des Ghettos sorgten und es einzig als politischen Skandal erscheinen ließen. Auch viele Juden wollten also zunächst nichts mit dieser Vergangenheit zu tun haben (vgl. Kap. 2.2).

Tatsächlich wird sehr nachdrücklich darauf verwiesen, dass die ausgestellten Gegenstände auch christlich sein könnten, von Christen hergestellt wurden oder in ähnlicher Form von Christen genutzt wurden. Die Exponate sollen so die neue Botschaft der Ausstellung bezeugen. Hier wird also etwas sehr Anspruchsvolles für diejenigen vermittelt, die es gewohnt sind, sich Kulturen und Identitäten als isoliert und klar unterscheidbar vorzustellen: Die Objekte der jüdischen Gemeinde waren kostbar, selten, wertvoll usw., aber sie waren nicht kulturell einmalig, sondern entstammten einer gemeinsamen Lebenswelt. Es wird versucht, die in der alten Ausstellung noch zementierte jüdische ‚Paria-Existenz‘ zu überführen in die Normalität eines immer schon dagewesenen Zusammenlebens. Genauso wichtig ist: Es wird auch das jüdische Narrativ vom triumphalen Auszug aus dem Ghetto in Frage gestellt. Die zuvor scharf gezogene Epochengrenze zwischen Ghettoleben und Emanzipation wird so verwischt.

Das Museum rehabilitiert also die Judengasse nicht nur vor den ignoranten Frankfurtern, die traditionell nichts von ihren Juden gehalten haben, sondern auch vor den Juden, die sich im Zuge der Emanzipation von ihrer Ghetto-Vergangenheit entfremdet haben.

Welchen Unwägbarkeiten ist aber ein jüdisches Museum ausgesetzt, das den Sprung von der Darstellung der Verfolgung zur Darstellung der „Pracht“ wagt? In einer Stadt, die wenig auf ihre

jüdische Geschichte „gegeben hat“, ihr gleichgültig bis feindselig gegenüberstand? Einen Hinweis gibt meine Unsicherheit darüber, wie die Beschreibungen des Thora-Silbers einzuschätzen sind. Warum kommen mir die Anpreisungen überhaupt übertrieben vor? Kämen mir solche Zweifel auch bei der Betrachtung goldener Monstranzen? Kann nicht ein jüdisches Museum mit seinem Silber genauso protzen wie jedes andere Museum?

Es kann mit Sabine Offe die Feststellung getroffen werden, dass ein jüdisches Museum in Deutschland kein ‚normales‘ Museum sein wird. Offe vertritt die Ansicht, dass jüdische Museen in Deutschland in erster Linie Museen für deutsche, nichtjüdische Besucher*innen seien. Diesen jüdischen Museen sei die „Ungeheuerlichkeit“ zu eigen, dass sie die Gegenstände der Ermordeten dem Blick der Nachkommen der Täter aussetzten und dies in Einrichtungen, die mehrheitlich von Nichtjuden konzipiert und geleitet würden (Offe 2000, S. 95-96). Auch Backhaus schreibt über heutige jüdische Museen, sie seien „überwiegend von Nicht-Juden begründet, betrieben und besucht“ (Backhaus 2005, S. 174). Offe geht davon aus, dass diese Tatsachen unweigerlich Konsequenzen nach sich zögen. Ihr zufolge seien sie deshalb – anders als z.B. jüdische Museen in den USA, die Anschluss an lebendige jüdische Communities hätten – Orte einer kulturellen Praxis der „Selbstbeschreibung und Selbstausslegung“ von Nichtjuden (ebd., S. 44).

Die Idealisierung der Exponate auf der Ebene der Konnotation wäre demnach eine Strategie, die sehr viel mehr über das Museum und die nichtjüdischen Deutschen als über das Ghetto und seine jüdischen Bewohner*innen aussagt. Ich möchte diese Annahme für Frankfurt zumindest relativieren, da es dort eine vergleichsweise große und aktive jüdische Gemeinde gibt, die bisherigen Direktoren des jüdischen Museums, Georg Heuberger und Raphael Gross, selbst Juden sind und die beschriebene Entstehungsgeschichte des Museums zeigt, wie stark der Börneplatzkonflikt um Fragen des Zusammenlebens von Juden und Christen kreiste. Dennoch verweist Offe auf zwei kaum zu unterschätzende Aspekte.

Erstens: Eine wie auch immer geartete ‚Normalität‘ im Umgang von Täter- und Opfergruppe wurde durch den Genozid für lange Zeit unmöglich gemacht und dies schlägt sich auch im Museum nieder, z.B. dann wenn Exponate aus dem Besitz Ermordeter stammen. Denn in Frankfurt wurde nicht nur „wenig“ auf die jüdische Geschichte „gegeben“, wie es Backhaus formuliert, sondern die alte jüdische Gemeinde wurde im Nationalsozialismus schlichtweg ausgelöscht. Zweitens werden in jüdischen Museen, meiner Meinung nach zwar nicht ausschließlich, aber auch, deutsche Identitätsbefindlichkeiten und Selbstausslegungen verhandelt, also insbesondere das innere Verhältnis zur Genozid-Schuld. Anders ausgedrückt: Die Vergangenheit wirkt sich nach wie vor als große Belastung für die deutsch-jüdische Beziehung aus. Diese Tatsache findet unweigerlich ihren Ausdruck im jüdischen Museum, wo es immer auch um Nichtjuden geht.

Angenommen, das Ziel des Museums mit seiner Strategie der Rehabilitierung des Ghettos, wäre deshalb die Normalisierung und Entlastung der deutsch-jüdischen Beziehung, dann lautet die entscheidende Frage, wie die Vergangenheit so dargestellt werden kann, dass diese Darstellung für beide Seiten erträglich oder sogar positiv ist und einen befriedenden Effekt hat.

Wie kann diese metakommunikative Botschaft in Frankfurt funktionieren? Der Konflikt am Börneplatz hat schließlich gezeigt, wie fragil die deutsch-jüdische Koalition war und welcher Abwehr- und Stützmechanismen sie bedurfte.

Wenn es stimmt, dass sich dieser Konflikt eigentlich um die Schwierigkeit drehte, mit Juden eine Stadt zu teilen, dann verwundert es nicht, dass man im Museum mit dieser Vorerfahrung von einem zumindest latent vorhandenen Antisemitismus der Besucher*innen ausgeht, dem pädagogisch und aufklärerisch begegnet werden muss. Das Neue ist aber, dass man ihn nicht mehr anprangert wie noch in der alten Ausstellung. Vielmehr geht es darum, Normalität und Fröhlichkeit auszustrahlen; eine Annahme für die die Gestaltung des Internetauftritts und die Aussparung negativer Aspekte im neuen Katalog sprechen. Welche metakommunikativen Botschaften sind mit diesen Eindrücken verknüpft? Man soll die Vergangenheit hinter sich lassen, Juden wie Deutsche. Juden wollen an eine altehrwürdige, bedeutende Vorkriegsgemeinde anschließen können, die museal „prächtig“ repräsentiert wird. Was sich Micha Brumlik in den 1980er Jahren wünschte, wird nun museal ermöglicht. Die alte Ausstellung war dafür denkbar ungeeignet. Und auch Nichtjuden wollen nicht mit dem Antijudaismus ihrer Vor-Vorfahren konfrontiert werden, nur um dadurch an den mörderischen Antisemitismus ihrer Eltern, Groß- oder Urgroßeltern erinnert zu werden. Alle wollen eine positiv besetzte Judengasse, weil es allen nutzt und letztlich das Zusammenleben in Gegenwart und Zukunft erleichtern könnte.

Eine spezifisch museale Machtförmigkeit soll im „Potenzial zu geschmeidiger Konsenserzeugung und Devianzreduktion“ bestehen (Baur 2010b, S. 39). In diesen Zusammenhang passt die kleine Szene, die sich nach dem Interview mit Fritz Backhaus entwickelte. Nachdem das Diktiergerät ausgeschaltet war, merkte er an, dass die Ausstellung eine richtiggehende Begeisterung bei den Besucher*innen hervorgerufen habe, mehr als jede andere Ausstellung, die er in all der Zeit gemacht habe, immerhin ca. 150 an der Zahl. Er habe so viele positive Rückmeldungen bekommen wie nie zuvor!

Jede Fragestellung leitet die Aussagen einer Ausstellung entscheidend. Wenn es stimmt, dass die Kunst darin liegt, eine Synthese von „wissenschaftlich begründeter und zugleich ein breites Publikum interessierender Fragestellung“ zu erreichen (Pohl 2005, S. 279), dann scheint dies Backhaus gelungen zu sein. Der Fokus der Ausstellung auf den positiven Aspekten der Judengasse kommt an. Außerdem kopierte mir Herr Backhaus noch liebenswürdigerweise einen eigenen Artikel zum geschichtspolitischen „Happy End“ (Backhaus 2005) im Hinblick auf jüdische Museen im übergroßen

DIN A 3 Format. So als könne man diese Botschaft gar nicht groß genug kopieren. Backhaus weist die Vorstellung eines solchen Happy Ends zwar zurück, aber nimmt die erfolgreiche Etablierung vieler jüdischer Museen seit den 1980er Jahren und die ebenso erfolgreiche Etablierung des Holocaust-Gedenkens in der deutschen Erinnerungskultur als „Indikatoren eines gesellschaftlichen Wandels“ (ebd., S. 183). Die Assoziation des musealen Internetauftritts unter der Überschrift „Massel und Broche“ mit der Einladung zu einer Hochzeit war also gar nicht so daneben: Es soll endlich zusammen kommen, was zusammen gehört.

Als 1985 die Fassbinder-Debatte rund um das antisemitische Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* eskalierte, diagnostizierte Dan Diner den Deutschen ein enormes Bedürfnis nach Normalität. Denn das unter dem Banner der Meinungsfreiheit erklärte Ziel, 'normalen Antisemitismus' auf einer Bühne zu zeigen, war für ihn und Micha Brumlik, die beide gegen das Stück protestierten, nichts anderes als der Versuch, eine neue deutsch-jüdische Normalität zu erzwingen (vgl. Schönborn 2010, S. 103). Das Scheitern der beim Fassbinder-Skandal von den Deutschen ‚vollstreckten‘ Normalität und einer nicht weniger erzwungen wirkenden deutsch-jüdischen Koalition beim Börneplatzkonflikt hat etwas Neues hervorgebracht: Normalisiert werden soll immer noch, aber diesmal ohne Schuldvorwürfe gegen die Deutschen. Stattdessen wird das Ghetto als Lebensort und Identitätsort rehabilitiert. Es ist nicht mehr der Ort der ‚verworfenen Selbstanteile‘, als der er für emanzipierte Juden und christliche Judenfeinde fungierte. Das Ghetto soll neu gedacht werden und dadurch alte, tief verwurzelte Selbst- und Fremdbilder aufbrechen. Dieses Narrativ will jüdischer Kultur zu neuem Selbstbewusstsein verhelfen, die Täter-Opfer Polarisierung in Frage stellen und Deutschen etwas von ihren Schuldgefühlen nehmen.

Die Umsetzung dieses Rehabilitierungsprogramms in Verbindung mit einem ‚bedürfnisorientierten‘ Ansatz besteht, wie ich dargelegt habe, in einem konsequenten Fokus auf positiven Aspekten unter Ausblendung aller Faktoren, die real die deutsch-jüdische Beziehung in der Vergangenheit belastet haben oder bis heute belasten. Übersetzt in die trivialen Forderungen der transaktionsanalytischen Psychologie heißt das: I´m ok – you´re ok! (Harris 2010). Dieses Schlagwort war meine erste Assoziation und erwies sich als recht treffend. Ohne tief in dieses Konzept einsteigen zu wollen, will ich kurz umreißen, um welche Stoßrichtung es bei diesem Slogan geht. Harris und Harris schreiben: „In diesem Buch wird nicht nur beschrieben, wie man sich von negativen Gefühlen befreit, wenn man sie einmal hat, sondern auch, wie man sich positive Gefühle verschafft“ (Harris und Harris 1985, S. 17). Die Autoren führen einen schwarzen Schriftsteller als Beispiel für eine Person an, die ihre kostbare Zeit damit vergeudet habe, sich mit ihrem Anderssein zu beschäftigen oder sich darüber zu ärgern, dass sie respektlos behandelt worden sei. Die eigenen „verwirrten Annahmen“ – gemeint sind ins Selbstbild übernommene Negativzuschreibungen – darüber, was es bedeute, schwarz zu sein,

hinderten den Schriftsteller an der Erfahrung positiver Gefühle (ebd., S. 86-87). Diese Einschätzung basiert auf der Psychologisierung und Individualisierung der Folgen von Diskriminierung und blendet gesellschaftliche Machtungleichheiten und ihr zerstörerisches Potenzial aus, ganz zu schweigen von der Durchschlagskraft unbewusster Prozesse. Was heißt das bezogen auf den neuen Ansatz des Museums, der ohne die Thematisierung von Schuld auskommen möchte? ‚Verwirrte Annahmen‘ über die ‚Minderwertigkeit‘ der Ghetto-Kultur oder über jahrtausendelange Judenfeindschaft werden durch positive Botschaften richtiggestellt. Gezeigt werden der kulturelle Reichtum der Judengasse und die große christlich-jüdische Nähe unter Ausblendung aller Schwierigkeiten dieser Beziehung. Genauer gesagt: Es werden nur die positiven Beziehungsaspekte gezeigt, eben „I’m ok – you’re ok“. Die Gefahr eines solchen Nichtangriffspakts besteht allerdings darin, dass man einer authentischen Begegnung mit der jeweils anderen Seite und ihrer Wirklichkeit aus dem Weg geht und so auch den Kampf um wirkliche Gleichberechtigung und Emanzipation vermeidet.

Bedenkenswert ist ja, dass nach Melanie Klein, die Etablierung eines realistischeren und ambivalenten Bildes stets einhergeht mit Schuldeingeständnissen und depressiven Gefühlen, weil die eigene Destruktivität bewusst wird und Angst um das attackierte Objekt entsteht (vgl. Klein 1962, S. 154-155). Aus dieser Sicht wird die Auseinandersetzung mit Schuldgefühlen und Destruktivität als ausgesprochen wichtig und positiv verstanden. Die Kleinsche Sicht auf Schuldgefühle als eine positive und dringend benötigte Form der Persönlichkeitsreife zeichnet meiner Meinung nach auch die deutsche Erinnerungskultur aus, die sich in den letzten Jahrzehnten etablieren konnte. Meine Absicht ist es nicht, Identitätsbildungsprozesse des Kleinkindes auf unzulässige Weise auf die Ebene von Erinnerungskultur zu übertragen, vielmehr geht es mir um den Aspekt eines positiven Verständnisses von Schuldgefühlen. Die deutsche Erinnerungskultur charakterisiert ja insbesondere eine Annahme der historischen Schuld und eine tiefe Auseinandersetzung mit der Opferperspektive. Sie gilt als Prototyp einer „ethische[n] Erinnerungskultur“ und damit als neues Phänomen und tiefgreifende Wende, insofern darunter auch die kritische Aufarbeitung von staatlichen und gesellschaftlichen Verbrechen gefasst wird (Assmann 2013, S. 32-33). Es gibt aber immer mehr Stimmen, die zu einer Kehrtwende raten und ähnlich argumentieren wie OB Brück während des Börneplatzkonflikts: Den nachkommen Generationen dürfe nicht ständig die Konfrontation mit einer in der Vergangenheit liegenden deutschen Schuld zugemutet werden. Ein prominenter Vertreter der Kritiker ist Harald Welzer. Er schreibt im Gedenkstättenrundbrief:

„Das paradoxe Bemühen der deutschen Erinnerungskultur, aus einem negativen Ursprungsereignis eine positive Identitätsbildung zu generieren und in politisches Verantwortungsbewusstsein zu übersetzen, muss fehlschlagen: Identität braucht psychologisch positive Fundamente, eine gesicherte Überzeugung, dass und wie man Gutes bewirken und Böses verhindern kann. Daher votiere ich für eine Transformation der traditionellen, verbrechensbezogenen Strategien der historisch-politischen

Bildung und der zugehörigen Lernorte in bürgergesellschaftliche Lernorte eines neuen Typs – eines Typs, der positive Erfahrungen vor dem Hintergrund historischen Lernens eröffnet“ (Welzer 2011).

Diese Kehrtwende lässt sich auch in der neuen Strategie des Museums erkennen. Wo zuvor eine „verbrechensbezogene[...]“ Darstellung der Judengasse als Ort der Demütigung und Segregation überwog, soll jetzt ein Schwerpunkt auf positive Aspekte gesetzt werden. Lässt sich dieses Programm überhaupt durchhalten? Oder anders gefragt: Funktioniert die museale Prämisse, dass man sich nur auf die Frühe Neuzeit beschränkt und die christlich-jüdische Beziehung unter Ausblendung des Antijudaismus und der Shoa betrachtet?

Im Folgenden soll mit Hilfe der semiotischen Analyse an einem winzigen Detail – einer Überschrift im neuen Katalog – gezeigt werden, wie das Thema Schuld auf untergründige Weise doch wieder zu Tage tritt. Gleichzeitig will ich nachzeichnen, auf welche Weise die neue Ausstellung sowohl Juden als auch Deutsche anspricht: Wenn nicht mit dem hochgesteckten Ziel der Versöhnung, dann doch zumindest mit dem einer Minderung von unbewusster Angst und Wut auf beiden Seiten. Wie stark diese Gefühle in den 1980er Jahren noch wahrgenommen wurden, zeigt beispielhaft die Beschreibung der Bühnenbesetzung während des Fassbinder-Konflikts von Benjamin Korn, dem Bruder von Salomon Korn:

„Die Kinder der Toten standen vor den Kindern der Mörder, und die Opfer und ihre Schlächter blickten sich durch die Augen ihrer Kinder an. Alle spürten es, alle wußten es und erkannten diese Beziehung an und reichten sie, als ungelösten Konflikt, an die nächste Generation weiter“ (Korn 2007, S. 76).

6.2 Verbrechen und Strafe

Der neue Katalog bietet – anders als sein Vorgänger – eine Fülle von Details. So kann nunmehr auch über die ehemaligen Bewohner*innen der ausgestellten Häuser berichtet werden, deren Lebenswandel nicht immer einwandfrei war. Im *Roten Widder* hatten Falschspieler und Betrüger gelebt, Vater und Sohn Hirschhorn. Der kleine Beitrag im Katalog ist überschrieben mit „Verbrechen und Strafe – Moses und Herz Hirschhorn zum Roten Widder“ (Backhaus et al. 2016a, S. 221). „Verbrechen und Strafe“ ist der Titel der bei ihrem Erscheinen aufsehenerregenden Neuübersetzung von Dostojewskis berühmtem Roman „Schuld und Sühne“ (vgl. Busch 1994). Bereits die Klärung dieser Denotation illustriert den von mir beschriebenen, vom Museum beabsichtigten Paradigmenwechsel in der deutsch-jüdischen Beziehung gut: Weg von den moralischen Kategorien Schuld und Sühne, hin zu den sachlicheren Kategorien Verbrechen und Strafe und letztlich einem impliziten: „I’m ok, you’re ok“. Vielleicht kam bei den Verfasser*innen des Katalog-Beitrags die Assoziation zustande, weil im Haus *Sperber* gegenüber, zeitgleich mit den Hirschhorns die Witwe Rösel lebte, die aber nicht erschlagen wurde wie die alte Frau im titelgebenden Kapitalverbrecher-Roman. Welche Konnotationen lassen sich durch den Bezug zu Dostojewski ableiten?

Die Hirschhorns hatten lediglich beim Kartenspielen betrogen, was allerdings empfindliche Strafen nach sich zog: Für den Vater Moses Synagogenbann, das Verbot zehn Jahre keine festliche Kleidung zu tragen, Ausschluss von öffentlichen Ämtern, gemeinsamen Studien und Mahlzeiten. Der Sohn Herz Hirschhorn, noch ein Kind, verwirkte sogar zunächst für alle Zeiten sein Aufenthaltsrecht, das er aber schließlich durch Petitionen zurück erlangte, nur um sich fortan als Wechselfälscher hervorzutun (vgl. Backhaus et al. 2016a, S. 221).

Der Titel *Verbrechen und Strafe* spricht die stets auf allen Seiten vorhandenen Vorurteile über das ‚verkommene Ghetto‘ an und schürt Erwartungen, es mit schwersten Gesetzesübertretungen in der Judengasse zu tun zu bekommen. Diese Erwartung wird also enttäuscht. Gleichzeitig wird ein pädagogisch motivierter Beweis angetreten, wie vorbildlich, in diesem Fall rechtschaffen und überaus streng, die jüdische Gemeinde war. Vielleicht lässt sich gar nicht anders mit eingefleischten Vorurteilen umgehen, als sie sachte zu evozieren, um sie dann massiv zu entkräften?

Oder lässt sich der Bezug zu Dostojewski auch anders verstehen? Der Wechselfälscher Hirschhorn ließe sich gedanklich in die Nähe von Dostojewskis Pfandleiherin rücken. Beide übten aus christlicher Sicht unehrenhafte Berufe aus, wechselten oder verliehen Geld, wobei Hirschhorn schon die Schwelle zur Kriminalität überschritten hatte. Hier wird also ein antisemitisches Klischee angesprochen, das Juden stets in Verbindung mit Geld bringt, dem „raffenden Kapital“, das angeblich unrechtmäßig erworben wurde.¹⁴ In Dostojewskis Roman entlädt sich der Zorn eines Schuldners an seiner Gläubigerin. Dieser Schuldner verfällt dem Wahn, der Mord an einer alten Pfandleiherin sei legitim, da er selbst zu einer überlegenen Art Mensch gehöre und die ‚Wucherin‘ lediglich Ungeziefer sei (vgl. Dostoevskij 1999). Juden wurden regelmäßig als Ungeziefer bezeichnet, so auch die Frankfurter Juden in alten Reiseberichten von Christen (vgl. Kapitel 2.2).

Das tradierte Bild der Juden als Ungeziefer wurde von den Nationalsozialisten aufgegriffen, als sie jüdische Menschen mit dem Entwesungsmittel Zyklon B vergasten. Markus Brunner beschreibt den zugrundeliegenden psychischen Mechanismus als Spaltung:

„Während die Verschmelzungswünsche [mit Volk oder Nation, A.O.] die ständige ‚Reinigung‘ des Eigenen von allem Unangenehmen, Bedrohlichen und von jedem Zweifel fordern, werden die Juden, die genau mit diesem Abgewehrten assoziiert werden, als diejenigen imaginiert, die diese Reinheit wieder zu beschmutzen suchen und deshalb wie Ungeziefer bekämpft werden müssen. Dies gibt dem Antisemitismus eine weitere entlastende Funktion: Das Böse und Aggressive ist nicht nur nach Außen verlagert, sondern gegen die ‚Beschmutzer‘ und ‚Zersetzer‘ können die in der Projektion abgewehrten Aggressionen nun ohne Schuldgefühle auch noch (in Wort und Tat) ausgelebt werden“ (Brunner 2015, S. 22).

Obwohl also mit keinem Wort von diesen Dingen die Rede ist und ganz im Gegenteil, das Thema

¹⁴ Vgl. vertiefend den Sammelband *Juden. Geld. Eine Vorstellung* von Backhaus et al. 2013.

Judenhass nicht auf der Agenda steht, schleicht es sich durch die Hintertür wieder herein. Wie tut es das noch durch den Bezug zu Dostojewski?

Im Zentrum des Romans steht nicht die Pfandleiherin als Opfer, sondern der Mörder Raskolnikow mit seinem inneren Erleben. Anders als im Buch von Dostojewski, wird die in der Judengasse mit Geld handelnde Person nicht erschlagen, sondern von den eigenen Leuten ihrer gerechten Strafe zugeführt. Es wird also vermittelt, dass die Judengasse kein rechtsfreier Raum war, sondern dubiose Geschäftemacherei hart sanktioniert wurde. Mordaktionen von christlicher Seite würden sich demnach erübrigen. Diese beruhigende und pädagogisch wertvolle Nachricht hat nur einen Haken: Denn was sagt die Erlösungsgeschichte von Raskolnikow letztlich aus? Es war nicht die Strafe im sibirischen Arbeitslager, die den seelisch Verhärteten verwandeln konnte, sondern nur die christlich getönte, erweckende Liebe einer Frau und Evangelienleserin. Die Strenge der jüdischen Gesetzesreligion scheiterte ja übrigens auch an dem unverbesserlichen Herz Hirschhorn: Er wurde rückfällig trotz drakonischer Strafen. Eine ‚Besserung‘ der Juden wäre demnach nicht in Sicht. Nur die christliche ‚Liebesreligion‘ heilt und verändert. Das wäre eine ganz typische Überzeugung frühneuzeitlicher Christen, für deren Antijudaismus aber offiziell kein Platz mehr im musealen Narrativ vorgesehen ist.

Aus jüdischer Perspektive stellt sich der Bezug zu Dostojewski ganz anders dar. Hier hat sicherlich das Thema *Schuldner erschlägt Gläubigerin* Relevanz. Der russische Name Raskolnikow bedeutet „der Gespaltene“. Die Spaltung seines Ichs verläuft zwischen Verstand und Gewissen (vgl. Busch 1994). Die deutschen Schuldgefühle können jederzeit – wie sich an Pegidisten, Identitären und AFD-Wählern derzeit beobachten lässt – abgewehrt werden und in der Hyperaggressivität des narzisstisch Gekränkten resultieren. Daher rührt das geflügelte Wort, das die absurde Täter-Opfer-Umkehr so treffend beschreibt: *Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen*. Viele hadern mit dem „Denkmal der Schande“ im Herzen der Hauptstadt, wie es Björn Höcke bei seiner Dresdner Rede formulierte.

Auch der Börneplatzkonflikt hat gezeigt, wie unerträglich den Deutschen ihre Schuldlast ist und wie sehr sie an einer guten ‚Vorvergangenheit‘, einem guten Ursprung, hängen. Diese wohlbegründeten jüdischen Ängste vor der narzisstischen, deutschen Wut werden also aufgegriffen und mit dem Verweis auf die Strafe und Besserung des Mörders bei Dostojewski besänftigt. Insofern liegt es aus der Perspektive des Museums also im besten jüdischen Interesse, den Deutschen ihre Schuldlast nicht unmäßig zu vergrößern und auf diesem Weg ihren Hass zu mindern. Das war die kaum verhohlene Botschaft der CDU im Börneplatzkonflikt und das ist die von der neuen Ausstellung umgesetzte Befriedungsstrategie zwischen Deutschen und Juden.

Ulrich Busch vertrat übrigens in seinem Zeit-Artikel aus dem Jahr 1994 die Auffassung, Dostojewski

habe mit der Wahl seines Titels ganz bestimmte Absichten verfolgt:

„Deshalb meine ich, der deutsche Leser, der Dostojewskis Roman in der hervorragenden Neuübersetzung von Swetlana Geier liest, sollte in Gedanken den wörtlich richtigen Titel „Verbrechen und Strafe“ durch den sinngemäß besseren Titel „Schuld und Sühne“ ersetzen. Wenn er sich dabei fragt, warum Dostojewski seinem russischen Leser den sinngemäß besseren Titel [...] vorenthalten hat, so mag er sich erinnern, daß Dostojewski zu seiner Zeit das russische Lesepublikum, das in „Westler“ und „Slawophile“ gespalten war, als Ganzes ansprechen wollte. Mit dem Titel „Schuld und Sühne“ hätte er die revolutionären und die liberalen Westler von vornherein abgeschreckt; sie hätten sich gesagt: wieder mal typische Dostojewski-Predigt über das christliche „Fundament“ im russischen Menschen; die Lektüre können wir uns ersparen“ (Busch 1994).

Dostojewski wollte die Spaltung seiner Leserschaft verhindern, indem er die ‚Moralkeule‘ einpackte und einen sachlichen Ausdruck vorzog. Nichts anderes versucht das Museum Judengasse in der metakommunikativen Ansprache seiner Besucher*innen. Ähnlich wie während des Börneplatzkonflikts soll eine fragile Koalition aus Juden und Nichtjuden – diesmal die der Ausstellungsbesucher*innen – gestärkt werden. Auch diesmal geschieht das auf Kosten einer neuen Abspaltung und erneut trifft es die Schuldproblematik. Die Gefahr dieses Vorgehens besteht in der Etablierung einer nur oberflächlich gleichberechtigten Beziehung zwischen beiden Gruppen, was Thema der folgenden Kapitel sein soll.

Auf einer unbewussten Ebene schleicht sich das Thema Schuld natürlich dennoch wieder ein. Und sei es durch seine konsequente Vermeidung oder Umformulierung; einer Leerstelle, die der Ausstellung ihren aufgesetzten fröhlichen Charakter verleiht. Diese Beobachtung gehört zu den Widersprüchen des Museums Judengasse, das als Teil des „Erinnerungsensembles“ eine Gedenkstätte direkt vor den eigenen Türen hat und sich auf dem Ort einer niedergebrannten Synagoge befindet.

7. Relikte

Das Museum Judengasse zeigt die ausgegrabenen Fundamente der alten Judengasse als raumfüllendes Hauptexponat. Zu sehen ist: viel Sandstein. Niedrige Mauerreste, die auf der Baustelle Börneplatz abgetragen und minutiös – allerdings um wenige Meter vom originalen Standort verschoben – im Museum wiederaufgebaut wurden. „Steine sprechen nie“ (Schneider 1999, S. 265), aber es ist immerhin möglich, den Umgang mit archäologischen Zeugnissen, Denkmälern und anderen Bauwerken zu rekonstruieren. Mir wurde dabei klar, dass Spaltungen nur untersuchbar sind, wenn das ganze Bild betrachtet wird, d.h. ich musste mich auf die Suche nach den ‚fehlenden Teilen‘ machen. Mich interessierte, nachdem ich bereits anhand des Börneplatzkonflikts den Umgang mit den jüdischen Ruinen beschrieben habe, der Vergleich mit anderen archäologischen Zeugnissen in Frankfurt. Anhand des sehr unterschiedlichen Umgangs der Stadt mit ihrem vielfältigen baulichen Erbe lässt sich das deutsch-jüdische Verhältnis in Frankfurt besser verstehen und damit auch die von

mir beobachteten Phänomene der Polarisierungen und Spaltungen im Museum. Ausgangspunkt dieser Überlegungen war meine Auseinandersetzung mit dem musealen Raum, verbunden mit dem Versuch einer detaillierten Beschreibung dieser Raumwirkung. Meine Annäherungen fanden in suchenden Pendelbewegungen aus dem Museum hinaus und wieder zurück statt. Dabei verfolgte ich alle ‚Spuren‘, die auf Polarisierungen hinweisen und somit als irritierende Ausgangspunkte weiterer Untersuchungen dienen könnten. Gestoßen bin ich auf ein sehr spezifisches ‚Beziehungsmuster‘ zwischen Museum und Stadt als Vertreter des Jüdischen und Nichtjüdischen, wie es sich im Umgang aller Akteure mit archäologischen Überresten und anderen Bauwerken als Zeugen der Vergangenheit zeigt. Drei Besonderheiten kennzeichnen dieses Verhältnis zueinander: Erstens stehen identitätsbezogene Spaltungsvorgänge am Anfang dieser Beziehung (Kap 7.1). Zweitens nimmt die dann etablierte Beziehungsform den Charakter dessen an, was ich als ‚Original und Kopie‘ beschreiben möchte. Diese Dopplung verstehe ich als ein Verhältnis von idealisiertem ‚Original‘ und entwerteter ‚Kopie‘ und damit als ein Problem von (sekundärem) Antisemitismus vor dem Hintergrund immer noch virulenter Identitätsfragen aus der Zeit von Assimilation und Emanzipation (Kap. 7.2 und 8). Und drittens geraten Stadt und Museum in einen Umgang miteinander, den ich bereits als ‚I’m ok – you’re ok‘ umschrieben habe und nunmehr als „doppelte Rehabilitierung“ detaillierter fassen möchte. (Kap. 8).

7.1 Frankfurter DNA

Abspaltungen und Aneignungen werden dadurch sichtbar, dass die von ihnen betroffenen Bauwerke als Denkmäler erhalten oder zu Ruinen zerstört, auf bestimmte Weisen verändert, wiederaufgebaut, musealisiert oder völlig vergessen werden.

Ein extremes Beispiel für Abspaltungsvorgänge in der Konstruktion nationaler Identität bietet die griechische Akropolis. Sie war vor den Eingriffen der modernen Archäologie im 19. Jahrhundert nichts weiter als ein chaotisches, teils bewohntes Trümmerfeld. Die Überreste zeugten von Ablagerungen einer jahrtausendealten Nutzung im hellenistischen Vielvölkerstaat, etwas ‚rein Griechisches‘ existierte zu keinem Zeitpunkt. Vielmehr hatten Slaven, Albaner, Normannen, Franken, Katalanen und andere Volksgruppen ihre mannigfachen Spuren hinterlassen. Viele dieser baulichen Hinterlassenschaften erschienen bei der Konstruktion eines Nationaldenkmals überflüssig oder sogar unerwünscht. Was die jahrtausendelange, wilde Nutzung der Akropolis nicht geschafft hatte, das vollbrachte dann die wissenschaftliche Archäologie mit einer Maßnahme der Totalbereinigung: Sie schuf ein vollkommen neuartiges Ruinenkonstrukt, das es in der Form zu keiner Zeit je gegeben hatte, da alles entfernt wurde, was als unklassisch galt: Die Moschee, die türkischen Häuser, venetianische, fränkische und byzantinische Baureste sowie Altrömisches wurden abgerissen. Die dann noch

verbliebenen Bauten wurden immer wieder und jedesmal ‚richtiger‘ erneuert, versetzt, rekonstruiert und das Neugeschaffene künstlich beschädigt, um es alt wirken zu lassen (vgl. Schneider 1999, S. 262-263).

Neben dem Frankfurter Dom wurde Anfang der 1970er Jahre der sogenannte „Archäologische Garten“ freigelegt, ein Ensemble aus römischen, karolingischen und spätmittelalterlichen Funden, darunter ein römisches Schwitzbad, Wände einer karolingischen Königshalle und Säulen mittelalterlicher Hauskeller (vgl. Wamers 1989). Wie sehr die karolingisch-christliche Stadtgeschichte dazu angetan ist, die Phantasie zu beflügeln, zeigt ein Artikel der Frankfurter Rundschau aus dem Jahr 2012, der die öffentliche Präsentation eines neu entdeckten königlichen Geheimgangs in den Dom thematisiert:

„Als Denkmalamtsleiterin Andrea Hampel den „wertvollen Fund“ aus dem 9. Jahrhundert am Dienstagmorgen vorstellte, sah sie vor ihrem geistigen Auge den König „gemessenen Schrittes und in repräsentativen Kleidern“ durch jenen Gang in die Kirche schreiten“ (Michels 2012).

Der König vereinte Macht, Würde und Geheimnis in seiner Person. Symbolisch verfügte er sogar über einen besonders privilegierten Zugang zur Religion in Form eines Geheimgangs zum Dom. Und nicht zuletzt ist er ein Deutscher: „Der erste Herrscher, der hindurchschritt, wird Ludwig der Deutsche gewesen sein“ – ein Enkel Karls des Großen (Michels 2012). Damit ist die vom Pressematerial erzeugte Konnotation *Monarchie-Kirche-Deutschtum* vollständig und bietet sich als bewährte Identifikations-Triade der eigenen Herkunft an.

Die mittelalterlichen „mächtige[n] Mauern“ (ebd.) des Geheimgangs wurden in direkter Nähe zum Archäologischen Garten, der sogenannten „Keimzelle Frankfurts“ (CDU-Stadtverordnetenfraktion Frankfurt am Main 2012, S. 34) gefunden. Eine Google Suche nach „Archäologischer Garten Frankfurt Keimzelle“ bringt seitenweise Ergebnisse, was als Hinweis darauf gelten darf, dass die Bezeichnung sehr häufig in einem Atemzug mit den archäologischen Überresten genannt wird. Das Bild der Keimzelle verweist auf den eigenen Ursprung, quasi auf die ‚DNA‘ der Stadt. Die als Urahnen Auserkorenen repräsentierten, herrschten und bewegten sich stets „gemessenen Schrittes“ fort. Aus den Worten der Denkmalamtsleiterin sprechen Anerkennung und Faszination. „Nach und nach kommt Frankfurts Gründungsgeschichte zum Vorschein“ (Michels 2012). Was dort „nach und nach“ ans Tageslicht kommt, ist zwar nichts Neues – von den Karolingern wusste man schon zuvor – aber es taugt zu schwärmerischen Beschäftigungen mit der eigenen Herkunft oder was dafür gehalten wird. Was die römischen Funde betrifft, so gehören sie jedenfalls zur „Keimzelle“ dazu und damit zur Frankfurter Ursprungserzählung.

Mitten in der Stadt und in direkter Nachbarschaft zum Dom hatte sich allerdings auch das alte jüdische Viertel befunden. Die älteste Synagoge stand sogar nur wenige Meter vom Dom entfernt.

Juden lebten dort bereits seit Mitte des 12. Jahrhunderts.¹⁵ 1460 fiel dann im Frankfurter Stadtrat die Entscheidung, die Juden in ein Ghetto am Rande der Stadt umzusiedeln, weil ihr ‚Geschrei‘ den Gottesdienst gestört habe und so den Unwillen des Kaisers erregte (vgl. Backhaus 2016, S. 20). Die Judengasse entstand durch die Entfernung der jüdischen Gemeinde aus dem Stadtzentrum. Im Rückblick erscheint so den Frankfurter Lokalpatrioten ihre „Keimzelle“ – wenn man sie als direkte Umgebung des Doms auffasst – frei von jüdischer Präsenz, obwohl dies über lange Zeit nicht der Fall war. Auf welcher selektiven Weise archäologische Zeugnisse für Identitätskonstruktionen herangezogen werden, zeigt sich hier deutlich. Während Römer und Karolinger enthusiastisch eingemeindet werden, gilt dies nicht für die Juden. Die Funde am Börneplatz wurden zu keiner Zeit als versprengte Anteile der eigenen Keimzelle bezeichnet. Im Gegenteil, es ist ein anhaltender Kampf des jüdischen Museums, die jüdische Geschichte überhaupt als Teil der Stadtgeschichte im öffentlichen Bewusstsein zu verankern.¹⁶ Die CDU-Stadtfraktion und alle anderen, die den Archäologischen Garten als „Keimzelle“ verstehen, übersehen dabei natürlich, dass Keimzellen haploide Gameten sind, also lediglich über einen Chromosomensatz verfügen. Die Klärung der Denotation ist aufschlussreich, denn das Bild der Keimzelle verrät so etwas über Homogenisierungswünsche an die Adresse einer ethnisch und religiös pluralen und unübersichtlichen Vergangenheit. Um im Bild zu bleiben, ließe sich aber sagen, dass die „Keimzelle“ des Archäologischen Gartens und die nähere Umgebung des Doms, falls das ginge, sogar mehrfach und von unterschiedlicher Herkunft ‚befruchtet‘ wurde. Erwünscht ist aber eine überschaubare, möglichst ‚haploide‘ Herkunft. Während also Römer und Karolinger problemlos in die eigene Herkunft einbezogen und als Teil der Frankfurter DNA begriffen werden, gilt dies nicht für die Juden.

Meine bisherigen Ausführungen haben am Beispiel der baulichen Relikte aus der Frankfurter Stadtgeschichte gezeigt, wie das unerwünschte Andere abgespalten und das erwünschte Andere angeeignet und zum Teil der eigenen Identität wird. Im Folgenden möchte ich näher beschreiben, wie sich das Verhältnis zu diesem abgespaltenen Anderen, dem jüdischen Ghetto, im Umgang der Stadt mit ihren Relikten und Bauwerken ausgestaltet.

7.2 Original und Kopie

Der Ausstellungs-Hauptraum, der die Fundamente beherbergt, ist abgedunkelt. Auf einer großen

¹⁵ Juden lebten sogar noch früher auf deutschem Gebiet, nämlich zur Zeit der Römer. Dass und wie sie in deren nördlichen Grenzprovinzen lebten, war Thema einer Ausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt im Jahr 2014 (vgl. Gross 2014).

¹⁶ Um diese Problematik kreist auch die Frage, ob man jüdische Museen in Stadtmuseen integriert oder sie als eigenständige Einrichtungen konzipiert. In Konfliktfällen entschied man sich immer für die Eigenständigkeit, weil dies einen größeren politischen Nutzen in Form von Presse und Reputation bringt und somit deutlicher zur deutschen Rehabilitation nach dem Holocaust beiträgt (vgl. Backhaus 2005, S. 179).

Empore trifft man zunächst auf mehrere Kuppelvitruinen, in denen Ritualgegenstände, Gebetsbücher, aber auch die Chronik von Schudt¹⁷ ausgestellt werden. Von dem erhöhten Standpunkt aus überblickt man den abgesenkten Raum mit den Ruinen (vgl. Abb. 2).



Abb. 1: Blick in die alte Ausstellung

Foto: Jüdisches Museum, Uwe Dettmar



Abb. 2: Blick in die neue Ausstellung

Foto: Jüdisches Museum

Eine Brücke verläuft zu der gegenüberliegenden Empore, von der aus man hinunter in die Fundamente steigen kann. Auf dieser zweiten Empore gibt es weitere Vitruinen mit Alltagsgegenständen aus der Judengasse und zwei Hörstationen zu entdecken, die über das Leben im Ghetto berichten. Der Raum wirkt trotz seiner Größe wie ein nach außen abschirmender Kokon: Dafür sorgen Schummerlicht, die schwarz glänzenden Deckenplatten und vor allem das weiße, faserige Gewebe, das die Fenster vollständig verdeckt. Dieser erste Eindruck weckt die tradierten Assoziationen mit dem Ghetto als abgeschlossenem und isoliertem Ort, die man ja angetreten war zu widerlegen. Andererseits wird eine stimmungsvolle Atmosphäre geschaffen, die das museale Erlebnis deutlich von der Alltagswelt unterscheidet und dringend nötig ist für ein Museum in einem profanen Stadtwerkebau:

„[...] das ist ein sehr schwieriger Raum dadurch, dass es ja eigentlich in dieses Verwaltungsgebäude hineingeschoben ist und die haben ein paar Sachen vorgeschlagen, die wir gut fanden irgendwie, also z.B. die haben versucht diesen Raum, den Hauptraum so zu beruhigen dass es ist eine Decke eingelassen worden, solche schwarze spiegelnde eh Deckenplatten, ich weiß nicht, ob Ihnen das aufgefallen ist“ (IB, Zeile 460-463).

Der Raum sei durch die Veränderungen „interessanter“ geworden und habe eine „wärmere Atmosphäre“ (IB, Zeile 468f.). Die Architektur mit den beiden Emporen und mehreren weißen Säulen, die den Raum strukturieren, lässt in Verbindung mit dem Sandstein der Ruinen, an einen Sakralbau

¹⁷ Johann Jacob Schudts umfangreiche ethnographische Studie *Jüdische Merckwürdigkeiten* erschien im frühen 18. Jahrhundert. Band 2 des vierbändigen Werks beschäftigt sich ausführlich mit den Frankfurter Juden (vgl. Schudt 1714). Schudts Ethnographie war in den letzten Jahren vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, z.B. in Backhaus 2006. Das Museum stellt also ein christliches Exponat aus, das sich mit der jüdischen Lebenswelt befasst und fokussiert damit erneut jüdisch-christliche ‚Schnittmengen‘.

denken. Dieses „Sakrale“ taucht auch im Interview auf: Laut Fritz Backhaus wurden die Funde während des Konflikts derartig „überhöht“, „fast sakralisiert“, dass er und sein Team es nicht wagten, etwas hinzuzufügen (IB, Zeile 135) Das „Antasten der Ruinen“ hätte als „verwerflich“ gegolten (ebd., Zeile 136). Fotos der alten Ausstellung zeigen auch entsprechend einen hell ausgeleuchteten und deutlich nüchterneren Raum, weder mit auffälligen inszenatorischen Hilfsmitteln noch mit Vitrinen in den Ruinen (vgl. Abb. 1). Noch wichtiger als der Verweis auf das Sakrale, erscheint mir aber die Thematisierung des „Rätselhaften“, das die Funde laut Backhaus ausstrahlten.

„[...] und das alte Konzept sah so aus, dass man sagte, wir lassen die archäologischen Ausgrabungen unangetastet, also die Grundidee war die, man sieht das und das ist sehr rätselhaft, letztendlich sehr rätselhaft sogar, die Mauern können ja auch aus römischer Zeit sein oder können irgendwie mittelalterlich oder das heißt, die erklären sich ja in dem Sinne erstmal nicht selbst aber haben sone, sone Aura des Originals, die eh Fragen auslöst [...]“ (IB, Zeile 107-110).

Das „Rätselhafte“ der Fundamente bestehe darin, dass sie als schlichte Mauerreste nicht eindeutig einer bestimmten Kultur zuzuordnen sind. Natürlich wissen alle, die das Museum besuchen, dass es sich um jüdische Mauerreste handelt. Das Faszinierende sei aber, dass sie auch römischer oder mittelalterlicher Herkunft sein könnten. Der Aussage liegt die Vermutung zugrunde, dass dies auch aus Sicht des Publikums und nicht nur aus Sicht des Ausgrabungsleiters Meier-Arendt wünschenswertere oder interessantere Herkünfte als lediglich ‚jüdisches Barock‘ seien. Die „Aura des Originals“ umgibt also ein Original, das keines zu sein scheint. Seine Faszination ergibt sich nur daraus, dass es gedanklich in die Nähe anderer Herkünfte gerückt werden kann. Es handelt sich um eine geliehene Aura, keine, die die Mauerreste selbst aufbringen. Ein Original, das keines ist, sondern nur so erscheint, ist eine Kopie.

Die These, dass die jüdischen Zeugnisse insgeheim von Backhaus bzw. ihm und seinem Team als Kopien nichtjüdischer Originale konnotiert werden, rückt die Überlegungen des vorangegangenen Kapitels in ein neues Licht. Jetzt wird erklärlich, woher die Unsicherheit rührt, ob die Schätze des Museums die ihnen gebührende Anerkennung finden werden und gründet in der Strategie der neuen Ausstellung selbst: Die Tatsache, dass die jüdischen Exponate genauso gut hätten deutsch sein können, sollte eine große alltagsweltliche Nähe bezeugen. Ungewollt rücken die Objekte aber gleichzeitig in einen minderwertigen Status als bloße Kopien eines deutschen Originals. Diese uneingestandene Überzeugung oder Befürchtung führt zu einer ausgleichenden Gegenbewegung übertrieben wirkender Anpreisung, die mich irritiert hatte. Das neue Narrativ stolpert über die offenbar immer noch virulenten Identitätsfragen, die seit der jüdischen Emanzipation im Raum stehen. Es beantwortet die Frage danach, was jüdisch ist, nicht mit der Präsentation all dessen, was daran fremd oder anders ist (was ja laut Gotzmann auch grotesk wäre, vgl. Kap. 1.2), sondern mit dem, was dem Nichtjüdischen ähnlich oder fast gleich ist. Was ich hier aufgreife und versuche zu

verstehen, sind zunächst einmal Beobachtungen aus dem Museum, die die Präsentation der Exponate betreffen sowie Äußerungen von Hr. Backhaus. Trotzdem gehe ich nicht davon aus, dass das Museum antisemitisch positioniert ist und seine Schätze bewusst als Kopien zeigen möchte. Ich vermute vielmehr, dass es sich um ein neues Problem handelt, mit dem es ein jüdisches Museum zu tun bekommt, wenn es versucht, sich von alten Narrativen zu verabschieden, die jüdische Fremdheit und jüdischen Opferstatus fokussiert hatten. Um das besser zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden weitere Aspekte anführen, die auf diese neuen Schwierigkeiten hindeuten und die direkt aus der Entscheidung für ein neues Narrativ („die Pracht zeigen“) und einer neuen Kommunikationsstrategie (Verzicht auf Schuldanklagen) entstehen.

Backhaus beschreibt die Entwicklung von der alten zur neuen Ausstellung als einen Prozess des Enträtselns und Explizierens. Im Hinblick auf die alte Ausstellung räumt er ein, „[...] dass es n bisschen zu rätselhaft war, Rätsel ist gut, aber zu viel Rätsel ist auch nicht gut [...]“ (IB, Zeile 300-301). Aus diesem Grund wurden Vitrinen innerhalb der Ruinen aufgestellt und Informationen zu den Bewohner*innen der einzelnen Häuser bereitgestellt. Neu war, „dass wir in die Ruinen hineingegangen sind“ (ebd.). Die Scheu und die Berührungsängste vor den sakralisierten Funden hätten dazu geführt, dass die Rätselhaftigkeit überhandnahm. Der „große Schritt“ (ebd.) zu mehr Verständlichkeit bestand nun in einem beherzten Eingriff: der Veränderung durch das Hinzufügen von Vitrinen und Sitzgelegenheiten. Was vorher implizit vermittelt wurde, wird nunmehr expliziter – verständlicher und weniger rätselhaft – formuliert: Deutsch-jüdisches Leben bewegte sich ganz nah an deutsch-christlichem Leben. Das war die Botschaft der Exponate, die ‚genauso gut christlicher Herkunft hätten sein können‘ oder aus christlichen Werkstätten kamen (vgl. Kap. 6.1). und letztlich die Hauptbotschaft der Ausstellung. Ich buchstabiere das noch einmal so deutlich aus, weil Backhaus dies nicht tut. Er begründet das Überhandnehmen des ‚Rätselhaften‘ in der alten Ausstellung durch die mangelnde Bereitstellung von Informationen, weil man sich nicht getraute, in die sakralisierten Ruinen hineinzugehen. Vielleicht war es aber genau umgekehrt: Es war in den 1980er Jahren in Frankfurt kaum möglich, dem Jüdischen zu seinem Recht zu verhelfen und damit auf Anerkennung zu stoßen. Im Museum getraute man sich also vielmehr nicht, jüdische Zeugnisse in ihrer Pracht zu zeigen oder wäre erst gar nicht auf die Idee gekommen. Anders ausgedrückt: Die Mauern standen doch de facto für das, was in Nazi-Deutschland eben nicht als heilig oder sakral erachtet worden war, für jüdisches Leben, das Opfer eines industriellen Massenmords geworden war. Die Wahrnehmung der jüdischen Relikte während des Börneplatzkonflikts wird von Backhaus als „sakralisiert“ und „überhöht“ (IB, Zeile 135) kritisiert. Dabei handelt es sich um genau dieselbe Gegenreaktion auf eine als maximal empfundene Entwertung des Jüdischen, wie ich sie auch in der musealen, übertrieben wirkenden Anpreisung der Exponate wahrgenommen hatte.

Heute ist es möglich geworden, die Mauern ‚anzutasten‘ und auch, sie klar als das zu benennen, was sie sind: deutsch-jüdisch. Eine Aneignung hat stattgefunden. Was vorher auf extreme Weise entwertet und dann ‚sakralisiert‘ war, wird jetzt zum Gegenstand einer aktiven und positiv besetzten Auseinandersetzung im Museum und läuft auf das Ziel einer Rehabilitierung des Ghettos hinaus, wie es auch in der jüngeren Forschung geschieht. Backhaus hatte für die alte Ausstellung gehofft, dass das Interesse für archäologische Funde auf die Ruinen der Judengasse abfärben möge, die doch den bewunderten römisch-karolingischen Funden zum Verwechseln ähnlich sehen. Mit keinem Wort benennt er allerdings den Charakter dieser Begeisterung als das, was sie ist: Eine identitätsbezogene Urahnphantasie, die das Jüdische ausschließt und sich so auch im öffentlichen Raum und in medialen Diskursen darstellt. Damit vertritt Backhaus eine Haltung, die ich als neuen programmatischen Kurs des Museums auf der Ebene der Metakommunikation bezeichnet habe und die Hand in Hand mit der neuen Rehabilitierungsstrategie geht: Es gibt keinerlei schulderzeugende Anklagen mehr, wie sie noch in der alten Ausstellung omnipräsent waren, sondern es wird ein hoffnungsvoller Grundoptimismus verbreitet, der eine neue Normalität des Zusammenlebens etablieren will. Wie berechtigt ist dieser neue Optimismus? Gibt es eine Entwicklung im Stadtraum, die mit dem neuen musealen Narrativ korrespondiert und mit ihm in einem Wechselverhältnis steht? Auffällig ist, dass die angebliche Verwechslungsgefahr zwischen Original und Kopie, d.h. zwischen den jüdischen Fundamenten und den römisch-karolingischen Funden sich nicht nur auf das Aussehen der alten Mauern beschränkt, sondern auch im Hinblick auf ihre Schicksale als archäologische Überreste: Wie später die Mauern der Judengasse, mussten bereits in den fortschrittswütigen 1970er Jahren etliche Funde am Dom Bauarbeiten weichen. In diesem Fall einem U-Bahn- und Tiefgaragen-Bau (vgl. Wamers 1989). Die Lösung, archäologische Überreste offen in Form eines ‚Gartens‘ zu zeigen, schien den Frankfurter*innen zu gefallen, denn die Gestaltung des Archäologischen Gartens wurde später mehrfach als mögliches Vorbild für die Fundamente der Judengasse herangezogen. In einem Zeitungsartikel der Frankfurter Rundschau stellte Walter Boehlich während des Börneplatzkonflikts die Frage: „Wenn man das römische Mauerwerk am Dom hat freilegen und freilassen können, warum dann nicht auch die letzten Reste des Judenviertels?“ (Boehlich 1987). Und Eva Demski verfasste einen Appell, in dem sie als Alternative zur Einrichtung eines Museums im Stadtwerkegebäude, die Anlage eines Gartens vorschlug: „Ein sternförmiger Garten, denn nur Bäume und Pflanzen schenken noch die Ruhe, die man an so einem Ort finden müßte“ (Demski 1988a, S. 27). Auch andere hatten also die Parallele zwischen den so ähnlich scheinenden Funden gezogen. Fast an eine Art städtischen Wiederholungszwang wird allerdings denken, wer hört, wie in den letzten Jahren mit dem Archäologischen Garten verfahren wurde:

„Die Untersuchung des Untergrunds hat das Denkmalamt veranlasst, weil über und neben dem Archäologischen Garten neu gebaut wird, zum Beispiel das „Stadthaus“, in dessen Keller die seit langem freiliegenden Mauern des „Gartens“ als eine Dependence des Archäologischen Museums eingerichtet werden“ (Michels 2012).

Der Archäologische Garten, der seit den 1970er Jahren offen der Witterung ausgesetzt war, wurde überbaut und ist nun – genau wie das Museum Judengasse – ‚Keller-Museum‘ in einem anderweitig genutzten Gebäude und Dependence eines größeren Hauses. Doch diese äußerlichen Ähnlichkeiten täuschen; tatsächlich ist das neue Stadthaus im historisierenden Stil, Teil eines gigantischen Frankfurter städtebaulichen Projekts: der Rekonstruktion der Altstadt mit ihren Fachwerkhäusern in direkter Nähe zum Dom. Über Jahre hat man hier unter Aufwendung enormer finanzieller Mittel und unter der Regie der *DomRömer GmbH* ein ganzes Viertel wiederaufstehen lassen; die offizielle Eröffnung der ‚neuen Altstadt‘ wird im Sommer 2018 erfolgen. Die „Keimzelle“ befindet sich damit im millionenschweren ‚Uterus‘ des neuen DomRömer-Quartiers und darf sich des mütterlichen Stolzes der Stadt sicher sein.

Den rückwärtsgewandten Charakter des Projekts sieht Gerhard Vinken kritisch: Altstadt Projekte wie das in Frankfurt seien „Neubauprojekte mit antimoderner Stoßrichtung“ (Vinken 2016, S. 14). Die magischen Versprechen der Rekonstruktionen seien wider besseren Wissens Kontinuität und Authentizität – und das obwohl sie erst 70 Jahre nach der Zerstörung als komplette Neubauten erfolgten (vgl. Vinken 2016, S. 13). Ein wichtiger Aspekt dieses neuen Rekonstruktivismus sei es, dass er einen als verfehlt wahrgenommenen Wiederaufbau nach dem Krieg zu korrigieren wünsche. Die neuen Altstadt-Projekte seien von einem „Pathos des Wiedergewinnens, des Wiederaufbaus“ getragen, was die emotionale Aufladung erkläre, von der die Projekte geprägt seien (ebd., S. 17). Dieser Wiederaufbau als vermeintlich „notwendige Reparatur nach katastrophalen Störungen, nämlich der Brutalität des Krieges und dem Brutalismus der Moderne“ habe einen revisionistischen Charakter, weil die Rekonstruktionen nicht präzise, sondern geschönt und selektiv seien und die jüngere Architekturgeschichte ausgelöscht werde (Vinken 2016, S. 17).

Derzeit plant die Stadt Frankfurt den Wiederaufbau der beiden Rathhaustürme „Langer Franz“ und „Kleiner Cohn“, die Anfang des 20. Jahrhunderts errichtet und im zweiten Weltkrieg zerstört worden waren. Während der höhere der beiden Türme nach einem ehemaligen Bürgermeister benannt ist, bezieht sich der Name des kleineren Turms – wohl inspiriert durch die Nähe zur ehemaligen Judengasse – auf das antisemitische Spottlied „Haben Sie nicht den Kleinen Cohn gesehen?“ (Göpfert 2017). Die Bild-Zeitung titelte jubelnd: „Frankfurt im Wiederaufbau-Fieber!“ (Schlagenhauser 2017), als befände man sich nicht im Jahr 2017, sondern irgendwann in den ersten Nachkriegsjahren. Hintergrund der Suche nach neuen Rekonstruktionsprojekten sei der baldige Abschluss des DomRömer-Quartiers, von dem es kein Geheimnis sei, dass „innerhalb der Römer-Koalition von CDU,

SPD und Grünen insbesondere die Christdemokraten auf eine Rekonstruktion der historischen Türme drängten“ (Göpfert 2017). „Die Vollendung der neuen Altstadt steht bevor, deshalb haben wir überlegt, was wir noch tun können, um Stadtreparatur zu betreiben“, lässt sich Manuel Stock, der Fraktionsvorsitzende der Frankfurter Grünen, zitieren (ebd.). Der Wunsch nach Rekonstruktion geht also durchaus quer durch die politischen Lager.

Ein Foto des größeren Turms vor dem Krieg wurde von der Bild-Zeitung mit folgender Erläuterung versehen: „Das Foto aus den 30er Jahren zeigt, wie mächtig, schmuckvoll und wunderschön der 1900 bis 1904 gebaute Rathausturm ›Langer Franz‹ die Altstadt überragte“ (Schlagenhauser 2017). Der im Krieg geköpfte und später mit einem Notdach versehene „Lange Franz“, sei heute nur noch 45 Meter hoch. Diese Nachkriegs-Bescheidenheit wird nun aufgegeben, denn: „Erst der 70 Meter hohe ›Lange Franz‹ erfüllt seine Bestimmung als Wahrzeichen und Wegweiser“ (ebd.). Die durch den Krieg verschuldete Kastration, die den langen Franz fast auf die Größe des „Kleinen Cohn“ reduziert hatte, soll rückgängig gemacht werden. Die „Stadtreparatur“ mit ihrem revisionistischen Charakter (Vinken) kann also auch als eine Reparatur des durch den Krieg angeschlagenen Selbstbewusstseins verstanden werden. Nicht ohne Grund stellt die CDU-Stadtfraktion ihrer Broschüre zum DomRömer-Projekt folgendes Zitat voran:

„Hohe Mauern sind ihr, die ragt mit stolzen Gebäuden; Stolz erfüllet sie auch ob der Bewohnenden Ruhm“ (Ulrich von Hutten über Frankfurt am Main, 1510; zit. nach CDU-Stadtverordnetenfraktion Frankfurt am Main 2012).

Frankfurt verfügte über stolze Gebäude *und* ruhmreiche Einwohner, die Anlass zu Stolz gaben. Die Hoffnung der CDU scheint es zu sein, dass der Rekonstruktion der stolzen Gebäude die Restitution des Stolzes über die Einwohner folgen könnte. Aber was bedeutet es, wenn der „Lange Franz“ und der „Kleine Cohn“ rekonstruiert werden? Wird dann auch der „Lange Franz“ wieder stolz sein auf seine angebliche Überlegenheit und auf den „Kleinen Cohn“ herabsehen?

Das Couplet vom kleinen Cohn war Schlager der Saison im Frühjahr und Sommer 1902 und wurde im Berliner Thalia Theater im Rahmen einer Revue uraufgeführt. Der knappe Text schildert die Flucht eines Ehemanns, der während des Stelldicheins mit einer Geliebten seine Frau erblickt und schnellstens das Weite sucht. In der Folge gab es eine Vielzahl von Postkarten, die sich auf den Schlager bezogen und das Leben des kleinen Cohn thematisierten.¹⁸ Fritz Backhaus zufolge hatte das Lied einen so durchschlagenden Erfolg, weil es die bekannten Stereotype von der körperlichen Unzulänglichkeit der Juden aufgriff, in diesem Fall ihre vermeintliche Kleinwüchsigkeit. Backhaus untersuchte antisemitische Postkarten mit dem Motiv des kleinen Cohn und kommt zu dem Ergebnis,

¹⁸ Das jüdische Museum Frankfurt zeigte Ende der 1990er Jahre eine Ausstellung über judenfeindliche Postkarten (vgl. Gold und Backhaus 1999).

dass ein häufiges Thema dieser Postkarten die angebliche Omnipräsenz des kleinen Cohns gewesen sei. Überall tauchten die Juden mit der ihnen angeblich eigenen Penetranz auf und wollten dazu gehören.

„Der *kleine Cohn* ist in den Karten ausschließlich ein Objekt des Spottes. Er ist unübersehbar ein Außenseiter, und all seine Versuche, als Bürger, Soldat, Turner oder Liebhaber dazuzugehören, ernten nur Gelächter“ (Backhaus 1999, S. 237-238).

Das Duo „Langer Franz“ und „Kleiner Cohn“ ist ein genaues Abbild dieser Denkweise: Der Jude drängte sich auch dazu, wollte in den Rathausgeschäften mitmischen und ist doch stets maßlos unterlegen. Oder, um den phallischen Charakter des Bildes aufzugreifen: beschnitten, kastriert, lächerlich. Er erscheint als misslungene Kopie eines überlegenen Originals.

Die Freunde Frankfurts e.V., vormals Bund tätiger Altstadtfreunde, ein traditionsreicher Verein, der sich für den Erhalt des historischen Stadtbilds und den Aufbau der Türme einsetzt, vertritt eine ganz eigene Version, woher der Name „Kleiner Cohn“ kommt:

„Ob der Name Cohn sich auf einen bestimmten Frankfurter Bürger bezieht ist unbekannt. Als wahrscheinlicher gilt die Erklärung, dass er Zeichen eines grundsätzlichen Respekts vor den der Stadt gegenüber besonders großzügigen jüdischen Mitbürgern so genannt wurde [sic]“ (Deppert-Lippitz 2016).

Den Freunden Frankfurts ist wohl nur zu gut bekannt, was es mit der Herkunft des Namens auf sich hat, man kann es sogar bei Wikipedia nachlesen. Weil es aber schwierig ist, für den Wiederaufbau eines Denkmals des Spottes gegenüber Juden zu sein, widmet man es kurzerhand in sein Gegenteil um, in ein Denkmal des Respekts.

Die wilhelminische, deutlich antisemitische Selbstaufwertung darf schließlich ein Revival mit der geplanten Rekonstruktion der beiden Rathautürme erleben. Dass dies wieder *offen* auf Kosten der degradierten Juden gehen wird, darf allerdings bezweifelt werden, denn dafür scheinen die Tabugrenzen zu hoch zu sein. Vielmehr gibt es ein stillschweigendes Einverständnis darüber, die eigene Größe wiederherstellen zu dürfen, im Gegenzug aber die Juden ebenfalls aufwerten zu müssen. Und wenn es noch so unglaubliche und kontrafaktische Statements über den „grundsätzlichen Respekt“ vor den „großzügigen jüdischen Mitbürgern“ wie das von den Freunden Frankfurts erfordert. Die Aufwertung oder Rehabilitierung findet nicht mit dem Ziel einer Beziehung der Ebenbürtigkeit statt, sondern transportiert unterschwellig die Konnotation eines überlegenen nichtjüdischen Originals und einer minderwertigen jüdischen Kopie. Im Museum wird so das eigentliche Programm einer Rehabilitierung des Jüdischen von einer parallel stattfindenden unbewusst bleibenden Entwertung konterkariert, deren Spuren sich sowohl im Museum selbst als auch im Stadtraum nachweisen lassen.

Die im Anschluss erfolgende detaillierte Untersuchung einer multimedialen Installation im Museum

Judengasse soll diese These weiter verdeutlichen und in einen Zusammenhang mit Frankfurter Bewältigungsstrategien nach dem Krieg setzen.

8. Ein leuchtendes Beispiel

Bei meinem Untersuchungsgegenstand handelt es sich um eine multimediale Installation, eine Kombination aus Modell, Film, Licht und Ton, die sich in einem kleinen Seitenraum kurz vor dem Eingang in den Hauptausstellungsraum befindet (siehe Abb. 1).

In der Pressemappe des Museums wird sie folgendermaßen beschrieben:

„Die spektakuläre Installation führt in die Geschichte der Judengasse ein und bietet eine topographische Orientierung an. Sie umfasst ein 3 D-Acrylmodell, das auf einer Hohlkehle angebracht und mit Leuchtelementen versehen ist, die einzelne Häuser betonen. Die Choreographie dieser Beleuchtung ist auf einen etwa sechsminütigen Animationsfilm abgestimmt, der wesentliche Elemente in Geschichte und Kultur der Judengasse skizziert“ (Museum Judengasse, Frankfurt am Main 17.03.2016).

Betritt man den – abgesehen von einer kleinen Lichtquelle über dem Eingang – unbeleuchteten Raum, erkennt man im Dämmerlicht zwei Reihen von gepolsterten Sitzgelegenheiten, die sofort Assoziationen an ein Kino wecken und den Blick nach vorn zur Stirnseite des Raums lenken. Dort ist statt einer Filmleinwand ein Lichtobjekt an der gewölbten Wand installiert. Es handelt sich um ein etwa 1,5 m breites und 20 cm hohes Modell der Judengasse mit ihren dicht aneinander gedrängten, spitzgiebligen Häusern des Jahres 1720. Das Objekt ist auf einer sogenannten Hohlkehle angebracht, die einen optisch weichen Hintergrund für Modell und Filmprojektion liefert und dafür sorgt, dass die Miniatur auf ihrem Untergrund zu schweben scheint.

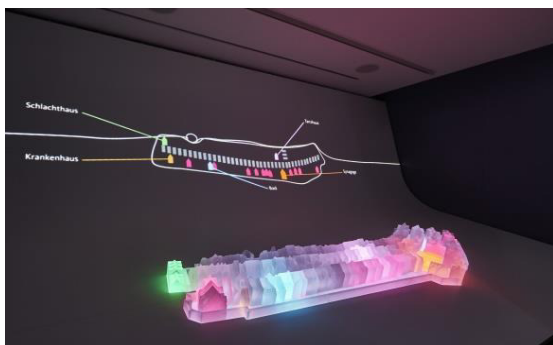


Abb.3: Modell und Film
Quelle: Museum Judengasse

Das Modell ist aus einem weißen, durchscheinenden Material gefertigt und jedes der Häuser kann separat von innen farbig beleuchtet werden. Man erkennt vier Häuserzeilen, zwischen denen schmale Gassen verlaufen. Die das Ghetto modell umgebende Mauer öffnet sich an drei Seiten zum Dunkel der

ansonsten leeren Hohlkehle.

Das hell schimmernde Acrylmodell der frühneuzeitlichen Häuserzeilen weist eine sehr zeitgenössische und ästhetische Optik auf. Die neonfarbige Beleuchtung erzeugt einen maximalen Effekt auf dem Schwarzweiß des Modells und Hintergrunds. Durch die starke Stilisierung der Miniatur sind nur Korpus und Dächer der Häuser, nicht aber Details wie Fenster, Türen oder Fachwerkbalken zu erkennen. Einen zusätzlich stilisierenden Effekt hat die Wahl des einheitlich weißen Materials. Ein Vorläufermodell, das auf der Homepage des Pädagogischen Zentrums des Jüdischen Museums zu sehen ist, war dagegen ganz an Details orientiert und wie die realen Häuser aus Holz gefertigt.

Das neue Modell mit seinen aufleuchtenden Häusern hat im Rahmen der „multimedialen Gesamtinstallation“ zwei Aufgaben:

Zunächst überbrückt es die Zeit von knapp zwei Minuten, bis eine neue Schleife des Films eingeblendet wird. Die verbleibende Wartezeit bis zum Filmstart wird über einen rückwärts laufenden Timer direkt neben dem Modell eingeblendet. So richtet sich die Aufmerksamkeit bereits im Vorfeld auf den Film, der offenbar als ‚Hauptact‘ gelten soll. Währenddessen leuchten in regelmäßigen Abständen einzelne Häuser farbig auf und ihr Name wird in weißer Schrift auf den schwarzen Hintergrund der Hohlkehle projiziert. Ein Lichtstreifen in der Farbe des jeweiligen Hauses verbindet die weiße Schrift mit dem dazugehörigen Haus. Die Farben der Beleuchtung orientieren sich an den Häusernamen, beispielsweise leuchtet das Haus *Rotes Schwert* pink. Neben dem Hausnamen ist das Hauszeichen zu sehen, wie es auf Schildern an jedem Gebäude zu sehen war.

Wie im Kino, wird hier also bis zum Beginn des eigentlichen Films etwas zum Anschauen geboten. Sind es im Kino Werbung und Filmtrailer, gibt es hier die Bewegung des Lichts in Verbindung mit den Hausnamen zu sehen. Dieses Setting orientiert sich an eingeübten Sehgewohnheiten, deren Wiederholung im musealen Kontext eine angenehme Vertrautheit mit den Abläufen vermittelt.

Es werden 21 Namen und Häuser gezeigt, darunter *Goldener Schwan*, *Roseneck*, *Weißer Lilie*, *Affe*, *Wilder Mann* und *Warmes Bad*. Die Konnotationen der sehr bildhaften Namen verweisen auf Wirtshäuser in einem Roman von Tolkien oder an Personal und Inventar eines Märchens (Abb. 4). Die Häuser der Frankfurter Nichtjuden hatten ebensolche Namen. Durch das DomRömer-Projekt wurden diese auch wieder bekannt, etwa die Häuser *Eichhorn*, *Goldene Schere*, *Grüne Linde* oder *Zur Goldenen Waage* (vgl. CDU-Stadtverordnetenfraktion Frankfurt am Main 2012, S. 32)¹⁹. Eine Tonspur spielt friedliche und geschäftige Straßengeräusche ein, z.B. Hufgetrappel, entfernte Rufe und undeutliches Geplapper. Bild und Ton gemeinsam schaffen die Konnotation eines kindgerechten

¹⁹ Eine Einführung in die europäisch-ethnologische Hausforschung findet sich etwa bei Baumhauer (2001).

Idylls, zumal der Anblick des bunten Modells an eine Puppenstube oder aufgereichte Laternen erinnert. Die zweite Aufgabe des Modells ist das Kenntlichmachen der Schauplätze des Animationsfilms, der im Stil eines Stiftfilms realisiert ist und einige wichtige Basisfakten zur Geschichte der Judengasse vermittelt.

Am Ende des Films geht die Art der Beleuchtung aber über diesen bescheidenen Anspruch hinaus: Zu der bedrohlichen Geräuschkulisse einer lodernden Feuersbrunst, flammt ein schnell um sich greifendes orangefarbenes und heftig flackerndes Licht in den Häusern auf und illustriert die filmischen Erläuterungen zu dem großen Brand 1711 sowie dem von 1796, der die langsame Auflösung und schließlich das Ende des Ghettos einleitete (Abb. 5). Die Beleuchtung, die das Feuer nachempfunden, setzt ein wahrhaft spektakuläres Fanal.

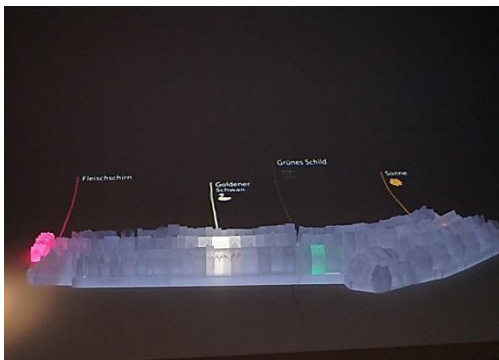


Abb. 4: Modell mit projizierten Hausnamen
Quelle: eigenes Foto

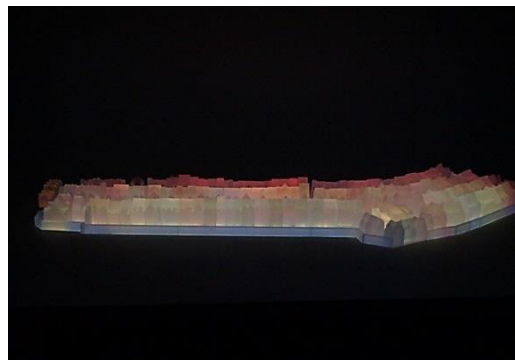


Abb. 5: Modell mit Flammenbeleuchtung
Quelle: eigenes Foto

Ich werde mich auf die Analyse des Modells und seine unterschiedlichen Beleuchtungen konzentrieren. Der Film als Bestandteil der komplexen Gesamtinszenierung weist dagegen eine eigene Ästhetik auf, die eine gesonderte Untersuchung erfordern würde. Während der Film wortreich und mit Hilfe schnell wechselnder Animationen die Geschichte der Judengasse zusammenfasst, bildet das Modell einen ruhigeren Gegenpol, der aber durch die bunte Illuminierung ‚zum Leben erweckt‘ wird. Sie verleiht dem Modell einen faszinierenden Hybridcharakter zwischen statischer Materialität und filmischer Bewegung. Insofern trifft zu, was sich Fritz Backhaus – trotz des an ein Kino erinnernden Settings – von der Installation wünschte:

„Das ist auf den Raum angewiesen, das ist spezifisch museal und ist nicht einfach etwas, was theoretisch auch woanders jetzt sein könnte. Das ist auch immer sone wichtige sozusagen, für uns jedenfalls ne wichtige Überlegung, wir wollen ja was bieten, was man wirklich im Museum spezifisch nur hat. Und was nicht einfach theoretisch auch woanders sein könnte, ne“ (IB, Zeile 612-615).

Diese Aufspaltung der Gesamtinstallation in ihren Film- und ihren Modell/Beleuchtungsanteil, dient der Komplexitätsreduktion, wirft aber das Problem auf, dass ich nicht nur den Film, sondern auch das Zusammenspiel beider Elemente außer Acht lasse. Eine Gesamtanalyse wäre wünschenswert, aber zu

umfangreich. Ich halte es dennoch für vertretbar, auf eine Filmanalyse zu verzichten, da die ‚Lichtshow‘ streckenweise ohne den Film auskommt und dort, wo sie sich auf den Film bezieht, dennoch eine eigene Bildsprache und Logik aufweist. Ich lege meiner Analyse die Annahme zugrunde, dass dem beleuchteten Modell zwar im Rahmen der Gesamtchoreographie nur eine sekundierende und untermalende Funktion zugestanden wird, seine Wirkung aber den Aussagen im Film nur bedingt entspricht und ein interessantes Eigenleben entwickelt.

Im Folgenden werde ich mehrere Lesarten des Modells entwickeln, die sich an der auffälligen Polarisierung der multimedialen Installation orientieren. Kapitel 8.1 untersucht die fröhliche und bunte Seite der Inszenierung, während Kapitel 8.2 die düsteren, bedrohlich wirkenden Facetten in Augenschein nimmt.

8.1 Doppelte Rehabilitierung

Die Bedeutung des Worts Modell ist einerseits, dass eine vereinfachte Darstellung im Sinne einer Abstrahierung vorliegt, aber andererseits etwas auch ‚Modellcharakter‘ aufweisen kann, im Sinne einer Vorbildfunktion, die einem Idealbild entspricht. Ideale haben per Definition wenig mit der Realität zu tun. Es handelt sich um sehr einseitige Vorstellungsinhalte, die geringe Schnittmengen mit der ambivalenten Realität aufweisen. Auf ähnliche Weise schwebt das Ghetto – dank der Hohlkehle – als Lichtgestalt im dunklen Raum und strahlt die Freundlichkeit und Ordnung einer heilen, kindlichen Welt aus. Hierzu passen auch meine ersten Assoziationen der Laternen und des Puppenhauses. Wes ‚Geistes Kind‘ ist also dieses Modell?

Kleine Kinder leben in der paradiesischen Illusion der Gleichheit und Omnipotenz. Sie können Differenz und Begrenzung noch nicht verstehen oder vielmehr noch nicht akzeptieren (vgl. Mertens 1996, S. 76). Diese kindliche Unreife, die wesentlich ein Verkennen und Verleugnen der Realität ist, wird von Erwachsenen gern als kindliche Toleranz gegenüber Andersartigkeit missverstanden. Wirkliche Toleranz würde allerdings voraussetzen, dass das/der/die Andere als anders erkannt und dann auch anerkannt wird. Diese Fähigkeit erwerben Kinder aber bestenfalls im Laufe des Erwachsenwerdens. Die Kindheit steht in diesem Missverständnis für das verlorene Idyll schlechthin, sie steht für Ungetrenntheit und Unschuld bevor die Konflikte des Erwachsenwerdens auftraten, die geprägt sind von Anerkennung der Differenz, von Grenzen, Verzicht, Ethik und Schuld. Diese kindliche Perspektive erinnert auch an die Sehnsucht auf dem Börneplatz an eine weit zurückliegende, idyllische und gute Vorvergangenheit vor Auschwitz.

Das strahlende Modellghetto als kindliche Puppenstube zeigt die Judengasse deshalb nicht in ihrer Differenz, sondern nur in ihrer Gleichheit, d.h. wie einen besonders anheimelnden Frankfurter Stadtteil: Während der namentlichen ‚Vorstellungsrunde‘ der 21 Modellhäuser, ähnlich einer Art Stuhlkreis

im Kindergarten, stellt sich ein beruhigendes Gefühl der Vertrautheit und sogar Sympathie ein. Das Bedrohliche des Unbekannten wird ‚gebannt‘, indem es einen Namen erhält. Noch mehr Sympathien werden dadurch geweckt, dass viele Frankfurter die Märchennamen der Frühen Neuzeit bereits von den Häusern aus dem DomRömer-Quartier kennen und als hochgeschätzten Frankfurter Lokalkolorit (s. Abb. 6) wahrnehmen dürften. Die kindlich inspirierte Vereinnahmung der Judengasse als völlig vertrautem und heimischem Ort negiert beunruhigende Aspekte kultureller Fremdheit. Was Ethnolog*innen als Gefahr der Nostrifizierung im Gegensatz zur Exotisierung von Kultur bekannt ist (Breidenstein et al. 2013, S. 19), geschieht eben auch im musealen Kontext.



Abb. 6: Straßenansicht des DomRömer Quartiers
Quelle: Faltplan, DomRömer GmbH

Das leuchtende, aseptisch aussehende Modell erweckt den Eindruck eines attraktiven, soeben frisch rekonstruierten Altstadt-kerns. Insofern war die Assoziation des Settings mit einem Kino und der Warteschleife bis zum Film mit Werbung, recht zutreffend. Hier wird die Judengasse wie ein zweites DomRömer-Quartier präsentiert, das auf seine Rekonstruktion wartet, aber noch ein paar Investor*innen werbend überzeugen muss. Die Judengasse wird wie ein *zweites* DomRömer Quartier dargestellt. Wieder ist sie nicht das Original, sondern die Nachahmung ohne eigene Aura und deswegen hat das Modell auch Assoziationen an den Werblock im Kino geweckt: Es muss um sich werben, weil es nicht voll anerkannt wird. Gasse und Stadt stehen unbestritten in einem engen Näheverhältnis; dies will das Museum ja auch auf seiner metakommunikativen Ebene zeigen. Was das Museum nicht zeigen will: Es handelt sich dabei keinesfalls um ein ebenbürtiges Verhältnis der Gleichheit, was sich überzeugend nachweisen lässt, wenn man die Analogie DomRömer-Quartier/Ghettomodell zum Ausgangspunkt weiterer Überlegungen macht. Dafür ist es notwendig darzustellen, wie sich in Frankfurt Erinnerung und Gedenken an die im Krieg zerstörte Stadt verändert haben und welche Rolle die jüdische Gemeinde in diesem Prozess spielte.

Das öffentliche Gedenken an das verlorene ‚Alt-Frankfurt‘ kam vergleichsweise sehr spät auf: 2009 beschloss die Frankfurter Stadtverordnetenversammlung, künftig jährlich der Altstadtzerstörung im 2. Weltkrieg am 22. März 1944 – dem Tag der schwersten Luftangriffe – zu gedenken. Der Opfer des Luftkrieges soll in Zukunft an runden Gedenktagen im Rahmen einer größeren Veranstaltung gedacht

werden (vgl. Arnold 2013, S. 321). Bis dahin hatte es von Seiten der Stadt, abgesehen von vielen Diskussionen und Vorschlägen, kein sichtbares Engagement in dieser Hinsicht gegeben. Eine Ausnahme stellte eine Gedenkplatte dar, die Mitte der 1970er Jahre in Auftrag gegeben wurde und an die Altstadtzerstörung erinnerte, nicht aber an die getöteten Menschen. Zu groß war die Angst der politisch Verantwortlichen, die Mitschuld der Menschen an ihrem Schicksal in den Hintergrund zu rücken (vgl. ebd., S. 330). Außerdem hatten die Nationalsozialisten nach den ersten schweren Luftangriffen auf Frankfurt noch bombastische Trauerzeremonien veranstaltet, um die Deutungshoheit über das Geschehen an sich zu ziehen. Damit waren solche Gedenkveranstaltungen für die kommunale Politik der Nachkriegszeit zu stark vorbelastet (vgl. ebd., S. 325). Wegen dieser vergleichsweise selbstkritischen Haltung stellt Frankfurt einen Gegenpol zum ‚Elbflorenz‘ Dresden dar, an dessen Zerstörung durch die Royal Air Force sich bis heute eine Selbststilisierung als unschuldiges und sinnloses Opfer knüpft.²⁰

Frankfurt, das sich wie keine andere deutsche Stadt einem fieberhaften Wiederaufbau im Zeichen der Moderne gewidmet hatte, zur Hauptstadt des Wirtschaftswunders wurde und jahrzehntelang Hauptstützpunkt der amerikanischen Streitkräfte war (vgl. Arnold 2013, S. 332), baute schließlich auch das erste große jüdische Museum Deutschlands. Warum? Weil es politisch gewünscht war: Politiker erhofften sich damit eine Rückkehr Deutschlands in die Gemeinschaft zivilisierter Länder, wobei der Umgang mit Juden oder „ersatzweise“ jüdischer Geschichte als eine Art Testfall galt (Backhaus 2005, S. 175).

„Die Anwesenheit von Juden hier war für die moralische Wiederanerkennung der Deutschen von größter Bedeutung. Die Existenz jüdischer Gemeinden in der Bundesrepublik hat für diesen Staat internationale Legitimität bedeutet“ (Diner 1988a, S. 254).

Ähnliches gelte für die neu erstarkende Identifikation mit der Nation; auch sie brauche die Anwesenheit von Juden in Deutschland (vgl. Diner 1988a, S. 254). Laut Fritz Backhaus begegne man unter dieser Prämisse dann im Museum einer Erinnerung, die für Nichtjuden zumutbar sei, aber vor allem dazu beitragen solle, die deutsche Reputation in der Welt wieder aufzurichten (vgl. Backhaus 2005, S. 176). Die aufwendigen Frankfurter Bemühungen um die eigene Rehabilitierung basieren demnach auf einer Instrumentalisierung jüdischer Präsenz.

Frankfurt, das sich einst eine Hochhaus Skyline und ein Technisches Rathaus im brutalistischen Stil direkt neben dem Dom verordnet hatte, war ein „Musterschüler der Siegermächte“ (Stein 2009, S. 321). Die Anlehnung der eigenen Architektur an die städtebaulichen Ideale der Amerikaner kann als

²⁰ Als ein prominentes Beispiel für diese Form deutscher Opferinszenierung gilt der Bestseller „Der Brand“ von Jörg Friedrich, der die Leiden der deutschen Bevölkerung an den Folgen des Luftkriegs mit dem Holocaust vergleicht (Friedrich 2002).

Identifikationsversuch mit den Siegern und als Verleugnung der eigenen Niederlage verstanden werden. Sie basierte auf einer Illusion, in der Stunde null ganz von vorn beginnen zu können (vgl. ebd.).

Nun wendet sich Frankfurt seiner Vergangenheit zu. Die Einführung des Gedenktags, die Verwirklichung des DomRömer-Projekts und die Pläne zu den Rathaustürmen deuten darauf hin. Zeitlich parallel dazu – ganz in der Logik einer doppelten Rehabilitierung – wird das Haupthaus des jüdischen Museums und das Museum Judengasse renoviert, erweitert und mit neuen Dauerausstellungen bestückt.

Bertram von Stein erkennt im Frankfurter Städtebau zwischen amerikanischer Skyline und mittelalterlicher Rekonstruktion einen Abwehrvorgang:

„Auch das andere Extrem, nämlich durch ideale Rekonstruktionen harmonisierend Brüche zu verleugnen, war unübersehbar. Hierzu gehörte auch die Rekonstruktion des Frankfurter Römers, welche die erste Wiederaufbauphase der 50er Jahre ungeschehen machte [...]. Ein Trauerprozess mit aggressiven Aspekten in Bezug auf Verlorenes und die eigene Schuld findet verspätet statt, indem die Gefühlsambivalenz an die Nachfolgenden delegiert wird“ (ebd.).

Das Modell der Judengasse ist nicht nur dafür geeignet – im Sinne aktueller Forschung – die Judengasse zu rehabilitieren, sondern mit ihr auch die Stadt Frankfurt. Schließlich wird es durch die kindlich wirkende Präsentationsart vorgestellt wie ein wohlgeratener ‚Sprössling der Stadt‘ (vgl. die Assoziationen mit Kinderlaternen und Puppenstube) und steht für eine zumutbare jüdische Präsenz in der Stadt. Der Fokus auf Gemeinsamkeiten statt Unterschieden sorgt fast schon für Verwechslungsgefahren zwischen ‚gentrifiziertem‘ Ghetto und Altstadtrekonstruktion. Und nicht zuletzt hat die fröhliche Ghattodarstellung einen ausgeprägt idealisierenden Charakter, der in Werbespotmanier Marketing für die Stadt betreibt. Für Frankfurt, das so vorbildliche Juden hatte und selbst so ein vorbildliches Museum für sie gebaut hat. Aber vor allem für ein Frankfurt, das zurückgekehrt ist in den Kreis der zivilisierten Nationen.

8.2 Sekundärer Antisemitismus

Das quietschbunte, leuchtende Modell der Judengasse mit seinen Märchennamen, hessischen Fachwerk-Spitzgiebeln und der fröhlichen Tonspur, gibt einer konservativ getönten, sentimental Sehnsucht nach einer heilen Vergangenheit Ausdruck und soll für Rehabilitierung auf der ganzen Linie sorgen. Das vordergründig idyllisierende Museumsmodell weist aber auch ausgesprochen düstere Facetten auf, die die fröhliche Stimmung torpedieren. *Isoliert* und in völlige *Dunkelheit* getaucht, geht es am Ende in *Flammen* auf und ist damit dem Untergang geweiht. Diese drei Aspekte einer dem Rehabilitierungs-Narrativ polar entgegengesetzten Konnotation sollen im Folgenden näher untersucht werden.

Das Unbestimmte des Dunkels, das die Modell-Judengasse umgibt, ist bei näherer Betrachtung gar nicht so unbestimmt: De facto war es ja die Stadt Frankfurt, die das *anheimelnd* wirkende Ghetto umgab, d.h. konkret liegt sie im Dunkeln und repräsentiert damit das Bedrohliche. Sigmund Freud hat im ersten Kapitel seiner Schrift „Das Unheimliche“ (1919) auf die Etymologie des Wortes *heimlich* hingewiesen. Es hängt eng zusammen mit den Begriffen Heimat, heimelig oder anheimelnd und zur Familie gehörig, aber andererseits auch mit dem versteckten und verborgenen Tun. Nach Freud fallen hier also zwei sehr unterschiedliche, wenn auch nicht konträre Vorstellungsinhalte, in einer Wortbedeutung zusammen und sorgen so für seine Ambivalenz. Das Unheimliche sei nicht das Gegenteil des Heimlichen, vielmehr scheine es an einem bestimmten Punkt mit ihm zusammenzufallen. Freud entwickelt hiervon ausgehend und anhand mehrerer Fallbeispiele sein Verständnis des Unheimlichen. Ihm zufolge sei es das Vertraute, das aber der Verdrängung, also dem Verborgenen, anheimgefallen sei (vgl. Freud 1919). Das Modell im Dunklen illustriert dieses Heimliche/Unheimliche insofern, als es den Kontrast abbildet zwischen dem ‚anheimelnd‘ Vertrauten und dem namenlosen Dunkeln, das es umgibt. Gleichzeitig ist sonnenklar, was in diesem Dunkel liegen muss: es ist die Stadt Frankfurt und ihre deutsche, christliche Bevölkerung. Das Bedrohliche und Dunkle ist Frankfurt, aber genau diese *unheimliche* Tatsache soll nicht ins Bewusstsein dringen. Ins Bewusstsein dringt das verlorene Gute, die Idylle vor dem Holocaust. Frankfurter könnten in dem jüdischen Viertel ein Stück wiederhergestellte, alte Heimat sehen, in der die Anwesenheit ‚guter‘ Juden erwünscht ist, weil sie der Garant dafür sind, dass man selbst ‚gut‘ ist. Spitze Giebel, enge Gassen und romantische Hausnamen: So sieht man sich selbst gerne und präsentiert sich der Welt. Juden könnten darin die verlorene große, jüdische Gemeinde Frankfurts sehen, in deren Tradition sich manche gern stellen möchten. Alle gemeinsam fühlen sich rehabilitiert.

Die museale Thematisierung der frühneuzeitlichen Vergangenheit der jüdischen Frankfurter Bevölkerung beschwört aber auch unweigerlich die lokale Geschichte ihrer Verfolgung und Ermordung in der NS-Zeit herauf, auch und gerade dann, wenn dies gar nicht museales Thema sein soll. Die Menschen, um deren Geschichte und Kultur es geht, sind nicht mehr da. Diese Leerstelle und mit ihr die Schuldfrage, rücken bedrohlich nah, aber bleiben unterhalb der Bewusstseinsschwelle. Man beschäftigt sich ja schließlich mit der Frühen Neuzeit. Könnte es bei der Erzählung des Modells also auch um Frankfurt in der Zeit des Nationalsozialismus gehen?

Die Ausstellungsmacher*innen haben sich dafür entschieden, die Brände der Jahre 1711, ausgelöst durch einen Zimmerbrand in der Judengasse, und 1796, ausgelöst durch die französischen Angriffe auf Frankfurt, darzustellen. Mit der Erläuterung dieser Ereignisse wird der Fokus ganz auf das Modell und seine Beleuchtung gelenkt, d.h. es sind keine zusätzlichen Filmbilder zu sehen (vgl. Abb. 5). In völlige Dunkelheit getaucht, verändert sich der Anblick des Modells durch die Art der Beleuchtung

grundlegend und zeigt so einen Wechsel der Bedeutungsebene an. Die idyllisch-bunte, die jeweiligen Standorte anzeigende Beleuchtung, geht über zu der flackernden und bedrohlichen, nunmehr beweglichen Illumination, die als Flammenmeer die Judengasse vernichtet und den Charakter des Spektakulären annimmt.

Dieser Untergang ist beim ersten Brand ein selbstverschuldetes und auto-aggressives Ende – durch einen Zimmerbrand im Haus des Oberrabbiners Naphtali Cohen – und beim zweiten Brand ein Fremdverschulden als Resultat des napoleonischen Angriffs auf die Stadt.

Wenn man versucht, die Erzählung des Modells zu deuten, fällt auf, dass man es erneut mit dem Prinzip von Original und Nachahmung zu tun hat, in diesem Fall mit einer im Ghetto-Puppenhaus spielenden Nacherzählung dessen, was mit Frankfurt im Nationalsozialismus passierte: Regrediert auf ein kindlich-narzisstisches Niveau, völlig isoliert vom Rest der Welt und gefangen in einer engen, stark reglementierten Welt, befand sich Frankfurt in der völligen Dunkelheit des faschistischen Wahns. Die Vernichtung Alt-Frankfurts war sowohl auto-aggressiv und selbstverschuldet, als auch von fremden Invasoren – hier den Alliierten, nicht Napoleon – herbeigebombt.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen kann man die düstere Botschaft des Modells zunächst einmal als objektive Darstellung dessen auffassen, was real in Frankfurt unter NS-Herrschaft geschehen ist. Die Botschaft lässt sich jedoch auch anders deuten, nämlich dann, wenn sie auf antisemitische Ängste trifft. Hier wird nun die auf deutscher Seite befürchtete und phantasierte ‚jüdische Rache‘ in aller Brutalität gezeigt: Sie bricht sich Bahn, als das idyllische ‚Nazi-Ghetto‘ – nichts anderes als die Frankfurter Altstadt, die doch derzeit so kostenaufwendig und liebevoll rekonstruiert wird – der Vernichtung im Flammenmeer ausgesetzt ist. Die Veränderung von der süßlich-bunten Beleuchtung zur bewegten Aggressivität des Infernos verweist darauf, dass nunmehr das Heimlich-Unheimliche sichtbar wird. Sehr gründlich und via Zeitsprung direkt aufeinanderfolgend, gehen die Flammenmeere der Jahre 1711 und 1796 über die Häuserzeilen hinweg und brennen die Altstadt gleich doppelt nieder. Der aggressiv-lustvolle Charakter dieses Finales passt zur irritierenden Selbstbeschreibung der Installation als „spektakulär“.

Diese Lesart trägt einer spezifisch deutschen Angst vor jüdischer Rache und jüdischer Freude über die deutschen Verluste Rechnung. Eine Angst, die sich als Phänomen eines sogenannten sekundären Antisemitismus verstehen lässt, der eine judenfeindliche Reaktion auf Auschwitz umschreibt. Sekundärer Antisemitismus entsteht aus einem Bedürfnis nach Entlastung von den Folgen der deutschen Schuld und empfindet den Holocaust als kränkende Störung einer positiven nationalen Identität. Die Verantwortung für diese Kränkung wird den Juden zugeschoben und mit Forderungen nach einem Schlussstrich und einer wohlverdienten Normalität unterlegt (vgl. Salzborn 2014, S. 44). Nach dem katastrophalen Ende des NS-Regimes war es Deutschen nicht mehr möglich, sich

ungebrochen mit der eigenen Nation zu identifizieren. Dies bedeutete einen tiefen Sturz von den illusionären Höhen eines omnipotenten Herrenmenschentums hin zur Akzeptanz einer schmachvollen Niederlage und des moralischen Bankrotts, angesichts der vor aller Welt bekannt gewordenen Verbrechen. Der zentrale Aspekt des Antisemitismus nach Auschwitz ist es, das Wissen um die beispiellosen deutschen Verbrechen nicht ertragen zu können und die eigene Schuld projizieren zu müssen. Ein latentes Schuldbewusstsein ist also vorhanden, anstatt angenommen und ausgehalten zu werden, wird es aber in Schuldprojektionen gegen die verwandelt, die als Zeugen und Ankläger empfunden werden. So entsteht die Phantasie des rachsüchtigen und destruktiv agierenden Judens (vgl. Lohl 2015, S. 148-149).

Dieser sekundäre Antisemitismus ist ein in Frankfurt wohlbekanntes Phänomen.

Der vermeintliche jüdische Hass auf Deutschland, der in dem Bemühen resultierte, Deutschland bzw. Frankfurt zu schaden, wurde von Rainer Werner Fassbinder in seinem antisemitischen Stück „Der Müll, die Stadt und der Tod“ thematisiert, dessen geplante Bühnenaufführung 1986 für einen Skandal in der Stadt sorgte. Auch hier ging es um den als dramatisch empfundenen Verlust eines alten Stadtviertels, in diesem Fall des gründerzeitlichen Westends. Seine rigorose Neustrukturierung mit der Schaffung von Büroraum war von der Stadt politisch gewollt, von zahlreichen Investoren finanziert und führte zu einer regen Abriss- und Neubautätigkeit gegen den Willen der Bewohner*innen (vgl. Lenarz 2007, S. 52-66).

In ihrer Analyse der Fassbinder-Debatte arbeitet Susanne Schönborn (2010) heraus, dass das Hauptargument zahlreicher Aufführungsbefürworter darin bestand, das Aussprechen von ‚Wahrheiten‘ und ‚Realitäten‘ zu verteidigen, die die vermeintlich destruktive Rolle jüdischer Investoren wie Ignatz Bubis betrafen. Der Abriss von Altbauten endete im Häuserkampf und entfachte einen spezifisch linken Antisemitismus, der das ‚jüdische Spekulantentum‘ anprangerte. Schönborn zeigt: Fassbinders Apologeten verschwiegen stets die Motive, die seinen jüdischen Protagonisten antreiben. Ursprung dessen zerstörerischen Handelns sind nämlich unstillbare Vergeltungssucht und Hass, die sich aus der Erfahrung des Holocaust speisen. Als echter ‚Holocaustprofiteur‘ kann er ungehindert agieren, weil er als Jude – anders als die von ihm zerstörten Stadtviertel – „unter Denkmalschutz“ steht (Schönborn 2010, S. 85). Gegen genau diese vermeintlich rechtliche und moralische Immunität wurde dann von den selbsternannten Verteidiger*innen der Kunstfreiheit und Wahrheit umso vehementer protestiert. Antisemitismusvorwürfe dürften wie eine Bestätigung gewirkt und den Hass vertieft haben. Der „konstruierte[...] Tabubruch gegen phantasierte ‚Denkverbote und Meinungsmonopole‘“, geht Hand in Hand mit einer Täter-Opfer-Umkehr; beide Phänomene sind Folgen einer konsequenten Erinnerungsabwehr (Salzborn 2014, S. 53). Diese Erinnerungsabwehr hatte im Westend einen sehr konkreten Hintergrund, denn es galt vor 1933 als

stark jüdisch geprägtes Viertel. Die in der Presse dokumentierten, auffällig antisemitischen Äußerungen der nichtjüdischen ‚Altmierer‘ im Kontext des Westendkonflikts könnten so in einem Zusammenhang mit den erfolgten Arisierung und den daraus erwachsenen abgewehrten Schuldgefühlen stehen (vgl. Lenarz 2007, S. 65).

Wenn das Modell zweimal brennt, dann brennen demnach einmal die Altstadt im zweiten Weltkrieg und einmal das Westend der 1970er Jahre aufgrund angeblicher jüdischer Machenschaften und Rachehate. Das brennende oder zerstörte Stadtviertel spiegelt deutsche Narrative über die durch die Feinde zugefügten Verluste und den mit dieser verzerrten Wahrnehmung einhergehenden sekundären Antisemitismus.

Jan Lohl, der sekundären Antisemitismus der 1950er Jahre anhand von archivierten Gruppendiskussionen untersucht hat, beschreibt die von Deutschen phantasierte Allianz zwischen Siegermächten und Juden wie folgt:

„Die verfolgten und ermordeten Juden und Jüdinnen scheinen in der Wahrnehmung der Diskussionsteilnehmer die eigene Ermordung zu überleben. Sie kehren an der Seite der amerikanischen Siegermacht als mächtige und bedrohliche TäterInnen und VerfolgerInnen wieder, um sich auf identische Weise für die NS-Verbrechen an den Deutschen zu rächen“ (Lohl 2015, S. 140).

Ist es abwegig, im jüdischen Modellghetto die Frankfurter Altstadt oder das Westend entdecken zu wollen? Im Gegenteil, denn typisch für den sekundären Antisemitismus ist die Rollenumkehr. Juden repräsentieren dann die Selbstanteile, die dem Deutschen bedrohlich fremd bleiben und unvereinbar mit einem positiven nationalen Selbstbild sind: die nationalsozialistischen Verbrechen. In den von Jan Lohl untersuchten Diskussionsbeiträgen verläuft stets eine Demarkationslinie zwischen dem gutwilligen deutschen Kollektiv und den sadistischen, gewalttätigen und rachsüchtigen Juden, was einer konsequenten Umkehr der historischen Tatsachen entspricht (vgl. ebd., S. 141). Nunmehr sind die Deutschen und ‚ihre‘ Stadtviertel die unschuldigen Opfer. Es ist aber noch mindestens eine weitere Lesart der düsteren Seite des Modells möglich, die ich abschließend beschreiben möchte.

Mit der Darstellung der „spektakulären“ Brände wird ein irritierender Effekt erzielt. Dadurch, dass das Ghetto zuvor als idyllische Welt konstruiert wurde, erscheint sein Ende als etwas Tragisches, mehr als ein bedauernswerter Verlust, denn als Zeichen der Emanzipation einer zuvor entrechteten Minderheit. Die Erzählung des Museums Judengasse endet hier. Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Emanzipation bis heute wird dann im Haupthaus Rothschildpalais weiter erzählt. Dadurch verschmilzt das Ende des Ghettos mit der Idee eines Endes jüdischer Kultur, nicht zuletzt durch das Wissen um den Holocaust. Die Konnotation, dass jüdische Kultur mit dem Ende des Ghettos in den Flammen seinen Endpunkt gefunden hat, wird von der antikisierenden Darstellung alter Mauerreste noch verstärkt, die auszusagen scheinen, dass hier von einem untergegangenen Volk aus einer fernen

Vergangenheit die Rede ist. Der nationalsozialistische Plan zielte genau darauf ab: die Juden zu einem untergegangenen Volk zu machen.

Erhard Wiehn verweist auf die Tatsache, dass Juden als letztes antikes Volk über eine beeindruckende Erinnerungskultur verfügen. Wöchentlich zum Beginn des Schabbats und jedes Jahr an Pessach, erinnern sich Juden an ihre Versklavung im pharaonischen Ägypten, „als wären sie selbst dabei gewesen“ (Wiehn 2003, S. 71). Genauso ist es Juden geboten, nicht zu vergessen, was ihnen die Amalekiter, Babylonier oder Römer zugefügt haben. Während diese Völker aus der Weltgeschichte verschwunden sind, überlebten die Juden und erinnern sich bis heute an ihre einstigen Gegner. Genauso werde es laut Wiehn mit der Shoa geschehen; jüdische Kultur mit ihrem Kollektivgedächtnis extremer Reichweite werde noch des Massenmords gedenken, wenn es vielleicht keine Deutschen mehr gebe (vgl. ebd.). In einem für Deutsche entlastenden musealen Narrativ lohnt es womöglich, die Juden als ‚ausgestorbenes‘ Volk darzustellen, was wiederum die deutsche Angst vor jüdischer Rache und Erinnerung mindern dürfte.

Die jüdische Schriftstellerin Mirna Funk, Jahrgang 1981, sagte kürzlich über ihren neuen Roman:

„Ich spreche in meinem Roman „Winternähe“ ja davon, dass deutsche Juden und deutsche Nichtjuden in einer anderen Zeitrechnung leben. Für deutsche Juden ist der Holocaust eben gerade erst passiert und für deutsche Nichtjuden ist er irgendwie 500 Jahre her“ (Gerstenberg 2017).

Diese beschleunigte Historisierung des Holocaust auf deutscher, nichtjüdischer Seite wird flankiert von der Phantasie, Juden seien ein ausgerottetes oder ausgestorbenes Volk, zumindest in Deutschland.

In einem Radio-Feature über die Erfahrungen der Enkel Holocaustüberlebender in Deutschland, berichtet Yasha Mounk, Jahrgang 1982, über eine Episode, die er in der 5. Klasse erlebte. Der Lehrer befragte alle Schüler nach ihrer Konfession und trug sie in eine Liste für den Religionsunterricht ein. Als die Reihe an Yasha kam, entwickelte sich folgende Szene:

„Und dann kam’s zu mir: Mounk, wie spricht man das überhaupt aus, Yascha? - Wie Sascha nur mit Y. - Ja, okay Sascha, also sag mal: Bist du katholisch oder evangelisch? Und ich sagte: Na ja, ich glaub, ich bin irgendwie jüdisch. Und dann hat die ganze Klasse schallend gelacht. Johannes aus der letzten Reihe rief: Erzähl keinen Unsinn, wir wissen doch alle, dass es die Juden nicht mehr gibt“ (Gerstenberg 2017).

Einerseits sollen Juden also in Deutschland Präsenz zeigen, um zu seiner Rehabilitierung beizutragen, andererseits gibt es unbewusste Wünsche und Phantasien auf deutscher Seite, die sich um einen erfolgreich durchgeführten Holocaust drehen und etwas über die uneingestandene Angst vor Rache und Vergeltung verraten. Jüdische Museen in Deutschland können so eine erwünschte Platzhalterfunktion ausüben: Sie signalisieren jüdische Präsenz, ohne dass der für Deutsche beklemmende Eindruck entstehen muss, es gebe in Deutschland noch Juden in nennenswerter Zahl. Der triumphalistische Ausruf eines Kindes hat mit dazu beigetragen, dass Mounk viele Jahre später

Deutschland für immer verließ und nach New York zog.

Der Refrain des Couplets, in dem es um das Verschwinden des kleinen Cohn geht, lautet:

„Hab'n Sie nicht den kleinen Cohn geseh'n?
Sah'n Sie ihn denn nicht vorübergeh'n?
In der Volksmenge,
kam er in's Gedränge.
Da hab'n Sie nun den Schreck,
der Cohn ist weg!“ (Backhaus 1999, S. 235).

Die multimediale Installation im Museum Judengasse greift beide Seiten deutscher Bedürfnisse exakt auf: Die ersehnte eigene Rehabilitierung dank jüdischer Präsenz und gleichzeitig der Wunsch danach, die Juden mögen doch wirklich „weg“ sein. Der „Schreck“ über das Verschwinden des kleinen Cohn, deutet ein vages Bewusstsein über die Konsequenzen des mörderischen Wunschs an. Die Flammen des Modells illustrieren die dann real gemachten deutschen Erfahrungen mit der Vernichtung der Juden im Holocaust einerseits und der aus dem nazistischen Wahn resultierenden Selbstzerstörung andererseits. Muttenthaler und Wonisch schreiben:

„Eine Funktion des Museums kann auch darin bestehen, die Verdrängung von problematischen Erzählungen zu institutionalisieren, zu verallgemeinern und somit die/den Einzelne/n zu entlasten“ (Muttenthaler und Wonisch 2006, S. 44).

Das Museum Judengasse tut dies, indem es Frankfurt hilft, sich zu rehabilitieren. Allein durch seine Präsenz, aber auch durch das neue museale Narrativ des ‚I’m ok – you’re ok‘. Der Fremd- und Selbstzerstörung – versinnbildlicht im ‚brennenden Modell‘ – wird als Alternative die Aufrichtung des eigenen nationalen Selbstwertgefühls bei gleichzeitiger Aufwertung der jüdischen Kultur entgegengesetzt, also eine doppelte Rehabilitierung. Das Konzept scheint aufzugehen, die Begeisterung über die Ausstellung war und ist immens. Allerdings ist nicht ganz klar, ob die Begeisterung nicht vor allem der deutschen, weniger der jüdischen Rehabilitierung gilt. Deutsche brauchen Juden für ihr gutes Ansehen in der Welt. Mit dem Wissen um diesen instrumentellen Charakter der deutsch-jüdischen Beziehung liest man die bereits zitierte Pressemitteilung zum Ausstellungs-Vandalismus, in der sich OB Feldmann von den Taten distanziert, mit einem neuen, befremdeten Blick.

„Oberbürgermeister Feldmann betont, dass diese gewalttätigen Akte »nicht dem Geist Frankfurts als einer weltoffenen, toleranten und friedfertigen Stadt« entsprächen“ (Jüdisches Museum Frankfurt 19.06.2017).

Die wahrscheinlich antisemitisch motivierte Sachbeschädigung lässt sich schlecht leugnen, leugnen lässt sich aber ihr Zusammenhang mit der Stadt, „dem Geist Frankfurts“. Denn Frankfurt, Geburtsstadt Goethes, soll nach jahrzehntelangen Anstrengungen als voll rehabilitiert, als

leuchtendes Beispiel gelten.²¹

Fazit

Ausgangspunkt meiner Untersuchung war eine für mich hochinteressante Frage, weil sie sich nicht mit der Lektüre vieler Bücher beantworten und so einen Forschungsbedarf erkennen ließ: Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Ghetto als Inbegriff eines Orts der Abspaltung mit all den Spaltungen und Polarisierungen, Gegensätzen und Antagonismen, die auch die Auseinandersetzungen mit dem Ghetto prägen? Mein Ziel war es, das neue museale Narrativ des Museums Judengasse zu untersuchen und dabei einen Fokus auf die beobachteten Spaltungen zu legen.

Ich stellte einführend den Forschungsstand vor und zeigte, dass bereits die ältere Literatur zur Frühen Neuzeit und der Judengasse einer Polarisierung unterlag. Zunächst einer Vorstellung von Isolation *oder* Integration der frühneuzeitlichen Juden verhaftet, orientierte sich diese Forschung unhinterfragt an einer identitätspolitischen Historiographie, die im Dienst einer Modernisierung des Judentums stand. Aktuelle Forschung dagegen basiert nicht nur auf einer umfangreicheren Quellenlage, sondern weist ein deutlich ambivalenteres und facettenreicheres Bild ihres Forschungsgegenstandes auf. Eine kritische Beschäftigung mit der jüdischen Historiographie aus der Zeit der Emanzipation ermöglichte dann eine genauere Bestimmung ihrer identitätspolitischen Mechanismen: Das Ghetto als innerer Ort diente der Projektion aller abgespaltenen Selbstanteile für sowohl judenfeindliche Christen als auch unter Assimilationsdruck stehende Juden. Diese Allianz zeigte sich etwa als Übernahme antisemitischer Stereotype in jüdische Skandalisierungen des Ghettos. Der massiven Entwertung des Ghettos standen nicht minder extreme, allerdings vereinzelte Versuche entgegen, es als bürgerlichen und idyllischen Ort zu idealisieren.

Um mein Verständnis von Spaltungen zu klären, beziehe ich mich auf das Konzept von Melanie Klein, wie es auch in der Sozialpsychologie des Antisemitismus aufgegriffen wird. Spaltungen, als zunächst primitive Abwehrmechanismen der frühen Kindheit, dienen der Etablierung von Identität und schließlich der Errichtung sozialer Ordnungen, was das Ghetto als psychischer und sozialer Ort gut illustriert. Sie sind aber nicht neutral, sondern funktionieren auf der Grundlage eines Schemas von gut und böse, schwarz und weiß. Deswegen weisen Polarisierungen und starke Widersprüche auf Spaltungen hin. Ihre Veränderung hin zu Integration und Ambivalenz wird von Schuldgefühlen gegenüber dem abgespaltenen Objekt begleitet. Spaltungen bewirken Grenzziehungen; sie sind

²¹ Update: Am 8. Juli 2017 twitterte das Jüdische Museum Frankfurt: „Die Open Air Sport-Ausstellung in #Frankfurt ist zu Ende. #Bilanz: 3 Skulpturen mutwillig zerstört - das gab es in keiner anderen Stadt“ (<https://twitter.com/jmfrankfurt?lang=de>).

sowohl unvermeidlich als auch notwendig, aber gleichzeitig stets problematisch. Für ihre Einschätzung ist es wichtig, genau zu untersuchen, welche Funktion sie erfüllen sollen und in welchem Ausmaß sie vorliegen.

Vor dem geschichtlichen Hintergrund der Zeit der Emanzipation konnte ich dann zeigen, dass die Kontrahent*innen am Börneplatz eine Neuauflage der damaligen Positionen vortrugen: Der skandalisierenden These vom frühneuzeitlichen Ghetto als Vorläufer von Auschwitz stand das idealisierende Bild vom Ghetto als Schutzort entgegen. Und auch hier waren es identitätsbezogene, teils unbewusst bleibende Motivationen, die die Beteiligten antrieben. Der CDU-Bürgermeister verfolgte über die Legitimation seines Bauprojekts hinaus, vor allem den Erhalt einer ‚guten‘, christlichen Vorvergangenheit und die Begrenzung der deutschen Schuldlast, die sich nicht auch noch auf die Zeit vor dem Holocaust ausdehnen sollte. Jüdischen Demonstrant*innen ging es vordergründig um eine Aufarbeitung des Antijudaismus, aber eigentlich um die Frage, ob sie als selbstbewusste Akteure aktiv im öffentlichen Raum auftreten können und anerkannt werden. Sie erprobten eine ‚zweite‘ Emanzipation, unterlegt von Ängsten und Unsicherheiten bezogen auf ihre nichtjüdischen Gegenüber. Die widersprüchlichste Haltung vertraten dagegen nichtjüdische Demonstrant*innen, die mit Juden zusammen demonstrierten. Manifest waren ihre Anklagen und Schuldzuweisungen gegenüber einer Politik, die sie in einer Kontinuität mit dem nationalsozialistischen Bürokratismus und Autoritarismus sahen. Auf einer unbewussten Ebene wünschten sie sich aber ebenfalls eine ‚gute‘ Herkunft, was sich in ihrer Opferidentifikation und einer metaphorischen Sprache offenbarte. Die fragile Koalition aus Juden und Nichtjuden stabilisierte sich durch Schuldprojektionen an die Adresse der politischen Feinde. Schlussendlich hatte der Versuch einer Überwindung der Spaltung zwischen Juden und Nichtjuden, zur Bildung neuer Antagonismen geführt.

Die feldforschende Auseinandersetzung mit dem Erinnerungsensemble aus Friedhof, Gedenkstätte und Museum förderte weitere Polarisierungen zutage. So identifizierte ich unterschiedliche Bewältigungsstrategien der Erfahrung des Holocaust, wie sie in den Debatten um historiographische Modelle oder der Konzeption von Gedenkstätten sichtbar werden. Dabei distanziert sich das Museum deutlich von der Gedenkstätte mit ihrer Vermischung der Epochen und favorisiert einen Standpunkt der differenzierenden historischen Betrachtung. Meiner Einschätzung zufolge, sind die Anstrengungen des Museums, das frühneuzeitliche Frankfurter Judentum getrennt vom Holocaust zu zeigen und wahrnehmbar zu machen, nur bedingt erfolgreich. Schließlich ließ sich in den Impressionen und Geschichten vor Ort ein Schwanken zwischen Naivität und Paranoia in der deutsch-jüdischen Beziehung erleben, in deren Zentrum die traumatische Erfahrung der Shoa steht. Die extreme Spaltung in der Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden ist noch nicht ausreichend

bearbeitet und Identitätsfragen seit der Emanzipation ungeklärt. Dieses Unerledigte und Unbearbeitete als Charakteristikum von Spaltungen taucht so immer wieder und quasi überall im Kontext des Museums auf. Meine Schlussfolgerung aus diesen Beobachtungen ist das Plädoyer für eine Anerkennung und Thematisierung dieser Widersprüche und Polarisierungen, nicht ihre Leugnung.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigte sich mit der konkreten Ausstellung und ihrer Beziehung zum städtischen Raum, verbunden mit dem Ziel, das neue museale Narrativ beschreiben und analysieren zu können. Auch hier diente das Augenmerk auf auffällige Polarisierungen als Orientierung für die Interpretation des Forschungsmaterials. Ausgehend von einem Vergleich der Kataloge der alten und der neuen Ausstellung, konnte ich nachzeichnen, dass das neue Narrativ mit seinem Fokus auf dem kulturellen Reichtum der Judengasse, das Ghetto von seiner Stigmatisierung befreien und rehabilitieren möchte. Tief verwurzelte Selbst- und Fremdbilder, insbesondere die Täter-Opfer Konstellation, werden so in Frage gestellt. Ein solches pädagogisches und aufklärerisches Ziel lässt sich allerdings nur durch ein museales Narrativ verwirklichen, das die Bedürfnisse der jüdischen *und* nichtjüdischen Gruppe berücksichtigt. Während deshalb einerseits jüdisches Selbstbewusstsein befördert wird, soll andererseits Deutschen etwas von ihren Schuldgefühlen genommen werden. Das neue Narrativ vermeidet deshalb die anklagende Darstellung des Antijudaismus, die noch die alte Ausstellung kennzeichnete. Damit könnten auf deutscher Seite Abwehrreaktionen, wie sie als Phänomene eines sekundären Antisemitismus bekannt sind, gemindert werden. Diese Strategie gemäß dem Slogan ‚I’m ok – you’re ok‘, stieß tatsächlich auf sehr viel Begeisterung beim Publikum und kann zumindest insofern als erfolgreich gelten. Zudem steht sie im größeren Kontext einer Debatte um eine ‚schuldbefreite‘ Erinnerungskultur. Ich befragte die Strategie nach ihrer Durchführbarkeit und konnte nachweisen, dass das Thema Schuld dennoch präsent ist, wenn auch in verdeckter, wortwörtlich umformulierter Form. Ähnlich wie während des Börneplatzkonflikts, soll erneut eine fragile Koalition – diesmal die der jüdischen wie nichtjüdischen Museumsbesucher*innen – gestärkt werden. Hier wie dort erfolgt dieser Vorgang über eine Vermeidung des Schuldthemas und trägt dadurch womöglich zur Etablierung einer nur oberflächlich gleichberechtigten, da weiterhin gespaltenen Beziehung bei.

Mit Hilfe einer vergleichenden Untersuchung des städtischen Umgangs mit ihren nichtjüdischen archäologischen Überresten und anderen Bauwerken als Zeugen der Vergangenheit, wollte ich eine realistische Einschätzung des Umgangs mit jüdischen Zeugnissen ermöglichen und mich auf die Suche nach dem ‚ganzen‘ Bild machen. Es eröffneten sich Einblicke in das spezifisch Frankfurter deutsch-jüdische Verhältnis, das stark von der Einrichtung des Ghettos als zunächst räumlicher Abspaltung des Jüdischen geprägt wurde. Mit dem Bau des Ghettos waren die Juden aber auch aus der „Keimzelle“,

der Altstadt in Domnähe, entfernt und so zu Außenseitern gemacht worden. Dieser Vorgang hat bis heute Auswirkungen auf das eigene Frankfurter Selbstbild, das großzügig Römer und Karolinger integriert und ihre divergenten archäologischen Überreste zur ‚Gamete‘ der Stadt homogenisiert und hochstilisiert. Nur zu gerne nimmt man neue archäologische Funde wie den Geheimgang zum Dom als Anlass, um fasziniert an den Stolz auf alte Größe anzuknüpfen; an die Trias von Monarchie, Kirche und Deutschtum. Meine Annahme war nun, dass diese spezifisch Frankfurter deutsch-jüdische Beziehung, wie sie sich in den steinernen Zeugnissen der Stadt ausdrückte, starke Auswirkungen auf das museale Narrativ haben und ich sie deshalb tiefergehend untersuchen müsste. Ich konnte zeigen, dass diese Beziehung den Charakter von idealisiertem deutschem ‚Original‘ und entwerteter jüdischer ‚Kopie‘ annahm. Die jüdischen Fundamente wurden im Museum unter der Annahme gezeigt, dass sie keine eigene Aura aufweisen, sondern bestenfalls an die idealisierten römischen Relikte erinnern könnten. Weitere Belege für diese Verhältnisbestimmung und Hierarchisierung von Original und Kopie fanden sich im Museum und im Stadtraum, besonders eindrücklich vorgeführt von den aktuellen städtischen Rekonstruktionsplänen der im Krieg beschädigten Rathaustürme „Langer Franz“ und „Kleiner Cohn“. Somit wird das offizielle Programm einer Rehabilitierung des Jüdischen sowohl im Stadtraum als auch im Museum selbst wieder unterlaufen.

Meine letzte Untersuchung hatte eine multimediale Installation in Form eines beleuchteten Ghettomodells zum Gegenstand, dessen Darstellung erneut einer starken Polarisierung unterlag. Das Modell zeigt dabei treffsicher die beiden extremen Bilder des Ghettos, also Idyllisierung und Skandalisierung. Darüber hinaus zeigt es aber auch die offizielle, positive Seite der deutsch-jüdischen Beziehung in Frankfurt, als auch ihre antisemitisch belastete und verschwiegene Kehrseite. In der Logik der ‚jüdischen Kopie‘, erinnert das idyllische, spitzgieblige Modell an das rekonstruierte DomRömer-Quartier, d.h. an die im zweiten Weltkrieg zerstörte Frankfurter Altstadt. Also an eben jenen Ort, der in seiner ‚judenbereinigten‘ Form bis heute als Frankfurter Identifikationsfolie dient. Über die Auseinandersetzung mit der Frankfurter Erinnerungskultur an den Luftkrieg und die für die Stadt typische ‚Fortschrittswut‘ konnte ich zeigen, dass der jüdischen Rehabilitierung, wie sie sich im Museum zeigt, vor allem der Wunsch nach einer deutschen Rehabilitierung zugrunde liegt. Dieser vergleichsweise positive, wenngleich instrumentelle Beziehungscharakter der ‚doppelten Rehabilitierung‘ beruht darauf, dass Deutschland Juden oder jüdische Präsenz in Form jüdischer Museen braucht, um als respektiertes Mitglied im Kreis der zivilisierten Nationen gelten zu dürfen. Ich nenne es nicht gegenseitige Rehabilitierung, weil die Aufwertung des Jüdischen – einmal abgesehen von städtischen Finanzierungen des Museums – vor allem durch das Museum selbst erfolgt. Die düstere Seite des Modells thematisiert dagegen Phänomene eines sekundären Antisemitismus, der sich aus den Frankfurter Erfahrungen des Häuserkampfes in den 1970er Jahren

und des Fassbinder-Skandals speist. Dabei zeigen sich latente Schuldgefühle, aber auch die Überzeugung, Opfer jüdischer Rachgier geworden zu sein. Dem Bewusstsein, die Juden zu brauchen, steht der heimliche Wunsch gegenüber, der Holocaust sei doch bis zur vollständigen Ausrottung der Juden erfolgt, so dass nun keine Betroffenen mehr Anklage erheben können.

Meine Untersuchung hat die von Museum und Kommune gestaltete, also die auf einer öffentlichen Ebene stattfindende deutsch-jüdische Beziehungspolitik nachgezeichnet. Im Arrangement einer Art Vernunft Ehe, die dem Prinzip einer doppelten Rehabilitierung folgt, soll die historisch tief verankerte Spaltung zwischen den beiden Partnern überwunden werden. Es ist, verglichen mit der Zeit der Emanzipation und des Börneplatzkonflikts, eine diplomatischere Strategie des Umgangs miteinander. Das Jüdische als ‚Kopie‘ des Nichtjüdischen ist dabei zwar mit einer latenten Entwertung unterlegt, kann aber – zumindest dem Schein nach – als gleichberechtigt durchgehen.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1	Blick in die alte Ausstellung	S. 66
Abbildung 2	Blick in die neue Ausstellung	S. 66
Abbildung 3	Modell und Film	S. 73
Abbildung 4	Modell mit projizierten Hausnamen	S. 75
Abbildung 5	Modell mit Flammenbeleuchtung	S. 75
Abbildung 6	Straßenansicht des DomRömer-Quartiers	S. 77

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1984): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Andresen, Knud (2009): Die Erforschung von Geschichtspolitik unter Aspekten des Spatial turns. In: Harald Schmid (Hg.): Geschichtspolitik und kollektives Gedächtnis. Erinnerungskulturen in Theorie und Praxis. Göttingen: V&R unipress, S. 93-106.
- Arnold, Jörg (2013): Der „22.März“ im Gedächtnis der Stadt - Kontinuität und Wandel eines Gedenktages. In: Michael Fleiter (Hg.): HEIMAT/FRONT. Frankfurt am Main im Luftkrieg. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des Instituts für Stadtgeschichte Frankfurt am Main. Frankfurt [Main]: Societäts-Verl., S. 321-333.
- Assman, Aleida (2000): Gedächtnis ohne Erinnerung? Die Probleme der Deutschen mit ihrer Geschichte (Gedenkstättenrundbrief, 97). Online verfügbar unter http://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaetten-rundbrief/rundbrief/news/gedaechtnis_ohne_erinnerung/.
- Assmann, Aleida (2013): Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München: Beck.
- Backhaus, Fritz (1999): „Hab’n Sie nicht den kleinen Cohn geseh’n?“ Ein Schlager der Jahrhundertwende. In: Helmut Gold und Fritz Backhaus (Hg.): Abgestempelt. Judenfeindliche Postkarten. Heidelberg: Umschau/Braus, S. 235-240.
- Backhaus, Fritz (2005): Deutsch-jüdische Geschichte im Museum. Ein „geschichtspolitisches Happy-End“? In: Olaf Hartung (Hg.): Museum und Geschichtskultur. Ästhetik, Politik, Wissenschaft. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, S. 172-183.
- Backhaus, Fritz (2016): Die Frankfurter Judengasse. In: Fritz Backhaus, Raphael Gross, Sabine Kößling und Mirjam Wenzel (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Katalog der Dauerausstellung des jüdischen Museums Frankfurt : Geschichte, Politik, Kultur. München: C.H. Beck, S. 15-40.
- Backhaus, Fritz; Engel, Gisela; Grebner, Gundula; Liberles, Robert (Hg.) (2012): Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich. Berlin: Trafo.
- Backhaus, Fritz; Gross, Raphael; Kößling, Sabine; Wenzel, Mirjam (Hg.) (2016a): Die Frankfurter Judengasse. Katalog der Dauerausstellung des jüdischen Museums Frankfurt : Geschichte, Politik, Kultur. München: C.H. Beck.
- Backhaus, Fritz; Gross, Raphael; Kößling, Sabine; Wenzel, Mirjam (2016b): Einleitung. In: Fritz Backhaus, Raphael Gross, Sabine Kößling und Mirjam Wenzel (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Katalog der Dauerausstellung des jüdischen Museums Frankfurt : Geschichte, Politik, Kultur. München: C.H. Beck, S. 9-14.
- Backhaus, Fritz; Gross, Raphael; Weissberg, Liliane (Hg.) (2013): Juden. Geld. Eine Vorstellung. Eine Ausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt am Main, 25. April bis 6. Oktober 2013. Jüdisches Museum Frankfurt am Main; Ausstellung. Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- Baker, Andrew (2006): Wie die Gedenkstätte Bežec Wirklichkeit wurde. In: Günter Schlusche (Hg.): Architektur der Erinnerung. NS-Verbrechen in der europäischen Gedenkkultur. Stand vom 31.08.2006. Berlin: Nicolai, S. 93-103.
- Battenberg, J. Friedrich (1996): Zwischen Integration und Segregation. Zu den Bedingungen jüdischen Lebens in der vormodernen christlichen Gesellschaft. In: *Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 6 (2), S. 421-454.

- Bauman, Zygmunt (1994): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: Europ. Verl.-Anst.
- Baumhauer, Joachim F. (2001): Hausforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hrsg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: Reimer, S. 101-131.
- Baur, Joachim (2010a): Museumsanalyse: Zur Einführung. In: Joachim Baur (Hg.): Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Bielefeld: Transcript-Verl., S. 7-14.
- Baur, Joachim (2010b): Was ist ein Museum? Vier Umkreisungen eines widerspenstigen Gegenstands. In: Joachim Baur (Hg.): Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Bielefeld: Transcript-Verl., S. 15-48.
- Beland, Hermann (2009): Kollektive Trauer - Wer oder was befreit ein Kollektiv zu seiner Trauer? Annäherung an die Trauer des Selbstverlustes über den Vergleich mit Freuds Empirie und Theoriegeschichte des Trauerns. In: Franz Wellendorf und Thomas Wesle (Hg.): Über die (Un)Möglichkeit zu trauern. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 243-262.
- Best, Michael (1988a): Der Oberbürgermeister in der Sackgasse. Kommentar im Hessischen Rundfunk, 1. Hörfunkprogramm. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer.
- Best, Michael (1988b): Vorbemerkungen des Herausgebers. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 9-11.
- Boehlich, Walter (1987): Das Loch von Frankfurt. Der Börneplatz alias Karmeliterplatz alias Judenmarkt: ein Fall von Vergangenheitsbewältigung. In: *Die Zeit*, 10.07.1987. Online verfügbar unter <http://www.zeit.de/1987/29/das-loch-von-frankfurt>, zuletzt geprüft am 18.1.2017.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, H.; Nieswand, B. (2013): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Unter Mitarbeit von Georg Breidenstein. Konstanz [u.a.]: UVK Verl.-Ges. (UTB).
- Brück, Wolfram (1988): Rede vor der Stadtverordnetenversammlung, 17.9.1987. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 112-118.
- Brumlik, Micha (1988a): Ansprache von Professor Micha Brumlik auf der Kundgebung des Aktionsbündnisses, 29.8.1987. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 79-81.
- Brumlik, Micha (1988b): Erinnern und Erklären. Unsystematische Überlegungen eines Beteiligten zum Börneplatz-Konflikt. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 244-253.
- Brunner, Markus (2015): Vom Ressentiment zum Massenwahn. Eine Einführung in die Sozialpsychologie des Antisemitismus und die Grenzen psychoanalytischer Erkenntnis. In: Charlotte Busch, Martin Gehrlein und Tom David Uhlig (Hg.): Schiefheilungen [Elektronische Ressource]. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus. Wiesbaden, Berlin [u.a.]: Imprint: Springer VS; Springer, S. 13-35.
- Bucheli, Roman (2016): Geschichte von Gedeih und Verderben. Das Frankfurter Museum Judengasse erzählt von jüdischem Leben in der Stadt - und seiner Auslöschung. In: *Neue Zürcher Zeitung, internationale Ausgabe*, 02.05.2016.
- Busch, Ulrich (1994): Übertretung und Zurechtweisung. Schuld und Sühne oder Verbrechen und Strafe? Zur Neuübersetzung von Dostojewskis Roman. In: *Die Zeit*, 07.01.1994. Online

- verfügbar unter <http://www.zeit.de/1994/02/uebertretung-und-zurechtweisung/komplettansicht>, zuletzt geprüft am 12.06.2017.
- CDU-Stadtverordnetenfraktion Frankfurt am Main (Hg.) (2012): Perspektiven für die Frankfurter Altstadt. Online verfügbar unter https://digital.zlb.de/viewer/content?action=application&sourcepath=15642281/Altstadtbroschuere_2012.pdf&format=pdf, zuletzt geprüft am 12.06.2017.
- Deeds Ermath, Elizabeth (2007): The closed space of choice. A manifesto on the future of history. In: Keith Jenkins, Sue Morgan und Alan Munslow (Hg.): Manifestos for History. New York: Routledge, S. 50-66.
- Demski, Eva (1988a): Der Börneplatz. Appell von Eva Demski. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 26-28.
- Demski, Eva (1988b): Verraten und verbaut. Die Geschichte von der endgültigen Zerstörung der Frankfurter Judengasse. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 15-20.
- Deppert-Lippitz, Barbara (2016): Die Rathaustürme „Langer Franz“ und „Kleiner Cohn“. Hg. v. Freunde Frankfurts, gegr. 1922, e. V. Online verfügbar unter <http://www.freunde-frankfurts.de/projekte/rathaustuerme.html>, zuletzt geprüft am 12.6.17.
- Diner, Dan (1988a): Negative Symbiose - Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: Micha Brumlik (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt am Main: Athenäum, S. 243-257.
- Diner, Dan (1988b): Schichten der Erinnerung. Zum Börneplatz-Konflikt. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 235-243.
- Diner, Dan (2007): Das Grab in Tel Aviv. In: Fritz Backhaus (Hg.): Ignatz Bubis. Ein jüdisches Leben in Deutschland. Frankfurt am Main: Jüdischer Verl. im Suhrkamp Verl., S. 156-158.
- Dostoevskij, Fedor Michajlovič (1999): Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne ; Roman. 21. Aufl. München [u.a.]: Piper.
- Fischer, Torben (Hg.) (2007): Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld: Transcript-Verl.
- Freud, Sigmund (1919): Das Unheimliche. Online verfügbar unter <https://www.gutenberg.org/files/34222/34222-h/34222-h.htm>, zuletzt geprüft am 02.09.2016.
- Friedrich, Jörg (2002): Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940 - 1945. 14., durchges. Aufl. München: Propyläen-Verl.
- Fritz Bauer Institut, Frankfurt am Main (2017). Online verfügbar unter <http://www.fritz-bauer-institut.de/pz-ffm.html>, zuletzt geprüft am 29.03.2017.
- Gerstenberg, Ralph (2017): Holocaust is over? Die Enkel von Shoah-Überlebenden über jüdische Identität heute (Zeitfragen Literatur). Deutschlandfunk Kultur, 16.06.2017. Online verfügbar unter <http://www.deutschlandfunkkultur.de/zeitfragen-literatur-feature-vom-16-6-2017.media.a4f082b530425a37cd719ef43c3074b8.pdf>, zuletzt geprüft am 19.06.2017.
- Gold, Helmut; Backhaus, Fritz (Hg.) (1999): Abgestempelt. Judenfeindliche Postkarten. Heidelberg: Umschau/Braus.
- Göpfert, Claus-Jürgen (2017): Rathaustürme sollen neu entstehen. In: *Frankfurter Rundschau*, 10.05.2017. Online verfügbar unter <http://www.fr.de/frankfurt/altstadt-in-frankfurt->

- rathaustuerme-sollen-neu-entstehen-a-1275344, zuletzt geprüft am 15.07.2017.
- Gotzmann, Andreas (1999): Geschichte in Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit. In: *Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 9 (2), S. 327-351.
- Gotzmann, Andreas (2008): Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum. Göttingen: Wallstein (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 32).
- Gross, Raphael (Hg.) (2014): Im Licht der Menora : jüdisches Leben in der römischen Provinz. Eine Ausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt in Kooperation mit der Römisch-Germanischen Kommission in Frankfurt am Main. Frankfurt [Main]: Campus-Verl.
- Hahn, Joachim (2016): Wetter (Hessen), Kreis Marburg-Biedenkopf, Jüdischer Friedhof. Alemannia Judaica. Arbeitsgemeinschaft für die Erforschung der Geschichte der Juden im süddeutschen und angrenzenden Raum, zuletzt aktualisiert am 10.05.2016, zuletzt geprüft am 10.08.2017.
- Hall, Stuart (2013): Introduction: Who needs ‚Identity‘? In: Stuart Hall (Hg.): Questions of cultural identity. London [u.a.]: Sage Publ, S. 1-17.
- Harris, Amy Bjork; Harris, Thomas A. (1985): Einmal o.k., immer o.k. Transaktionsanalyse für den Alltag. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Harris, Thomas A. (2010): Ich bin o.k., Du bist o.k. Wie wir uns selbst besser verstehen und unsere Einstellung zu anderen verändern können ; eine Einführung in die Transaktionsanalyse. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Heimann-Jelinek, Felicitas (2016): Ort der Erinnerung: Von der Judengasse zum Börneplatz. In: Fritz Backhaus, Raphael Gross, Sabine Kößling und Mirjam Wenzel (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Katalog der Dauerausstellung des jüdischen Museums Frankfurt : Geschichte, Politik, Kultur. München: C.H. Beck.
- Heine, Heinrich (1978): Der Rabbi von Bacherach. Ein Fragment. 1. Aufl. Berlin: Der Morgen.
- Hoffmann, Christhard (2006): Von Heinrich Heine zu Isidor Kracauer: Das Frankfurter Ghetto in der deutsch-jüdischen Geschichtskultur und Historiographie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. In: Fritz Backhaus (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit. Frankfurt [Main]: Societäts-Verl., S. 33-51.
- Jüdisches Museum Frankfurt (19.06.2017): Mutwillige Zerstörung der Ausstellung über jüdische Sportler auf dem Rathenauplatz. Gemeinsame Pressemitteilung des Jüdischen Museums Frankfurt, des Eintracht Frankfurt Museums und von Makkabi Frankfurt e.V. zur Ausstellung „Zwischen Erfolg und Verfolgung – Jüdische Stars im deutschen Sport bis 1933 und danach“. Frankfurt [Main]. Online verfügbar unter http://www.juedischesmuseum.de/fileadmin/user_upload/uploadsJM/PDF/Vandalismus_gegen_die_Ausstellung_%C3%BCber_j%C3%BCdische_Sportler_auf_dem_Rathenauplatz.pdf, zuletzt geprüft am 20.06.2017.
- Jureit, Ulrike; Schneider, Christian (2010): Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kaube, Jürgen (2016): Vom Unsinn des Identitären. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.05.2016. Online verfügbar unter <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/historiker-und-schriftsteller-dandiner-wird-70-jahre-alt-14242276.html>, zuletzt geprüft am 13.5.2017.
- Klein, Melanie (1962): Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Korn, Benjamin (2007): Der Schock ist fruchtbar noch. Ein Skandal, mit dem wir nicht fertig sind: Frankfurt und die Fassbinder-Affäre 1985. In: Fritz Backhaus (Hg.): Ignatz Bubis. Ein jüdisches Leben in Deutschland. Frankfurt am Main: Jüdischer Verl. im Suhrkamp Verl., S. 67-77.
- Korn, Salomon (1988): Die Moral des Ortes. Wider den Versuch, Stadtgeschichte zu bereinigen. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 152-161.
- Kracauer, Isidor (1927): Geschichte der Juden in Frankfurt a.M.: (1150-1824). Band 2. Frankfurt [Main]. Online verfügbar unter urn:nbn:de:hebis:30:1-141315, zuletzt geprüft am 16.05.2017.
- Krohn, Helga (2011): „Es war richtig, wieder anzufangen“. Juden in Frankfurt am Main seit 1945. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Le Goff, Jacques (2016): Geschichte ohne Epochen? Ein Essay. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern GmbH.
- Lenarz, Michael (2007): Ignatz Bubis und die Auseinandersetzungen um das Frankfurter Westend. In: Fritz Backhaus (Hg.): Ignatz Bubis. Ein jüdisches Leben in Deutschland. Frankfurt am Main: Jüdischer Verl. im Suhrkamp Verl., S. 52-66.
- Lohl, Jan (2015): „Deutsche fordern: Juden raus!“. Antisemitismus nach Auschwitz im Alltagsdiskurs der 1950er Jahre. In: Charlotte Busch, Martin Gehrlein und Tom David Uhlig (Hg.): Schiefheilungen [Elektronische Ressource]. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus. Wiesbaden, Berlin [u.a.]: Imprint: Springer VS; Springer, S. 131-153.
- Macdonald, Sharon (2010): Museen erforschen. Für eine Museumswissenschaft in der Erweiterung. In: Joachim Baur (Hg.): Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Bielefeld: Transcript-Verl., S. 49-69.
- Mertens, Wolfgang (1996): Entwicklung der Psychosexualität und der Geschlechtsidentität. Band 2. Kindheit und Adoleszenz. Stuttgart: Kohlhammer.
- Michels, Claudia (1988): Empörte Bürger vor dem Bagger. Bericht in der Frankfurter Rundschau vom 28. August 1987. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer.
- Michels, Claudia (2012): Geheimgang in den Dom entdeckt. In: *Frankfurter Rundschau*, 13.06.2012. Online verfügbar unter <http://www.fr.de/frankfurt/archaeologischer-garten-geheimgang-in-den-dom-entdeckt-a-831939>, zuletzt geprüft am 07.06.2017.
- Müller-Funk, Wolfgang (2008): Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien: Springer.
- Munzinger Online/Personen - Internationales Biographisches Archiv: Eintrag „Brück, Wolfram“. Online verfügbar unter <http://www.munzinger.de/document/00000018001> (abgerufen von Universitätsbibliothek Marburg am 20.3.2017), zuletzt geprüft am 20.03.2016.
- Museum Judengasse (1992): Museum Judengasse. Katalog zur Dauerausstellung. Unter Mitarbeit von Fritz Backhaus.
- Museum Judengasse, Frankfurt am Main (17.03.2016): Pressemappe Eröffnung Museum Judengasse, zuletzt geprüft am 05.08.2016.
- Muttenthaler, Roswitha; Wonisch, Regina (2006): Gesten des Zeigens. Zur Repräsentation von gender und race in Ausstellungen. Bielefeld: Transcript.
- Offe, Sabine (2000): Ausstellungen, Einstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich. Berlin [u.a.]: Philo Verl.-Ges.
- Peham, Andreas (2008): Die erste Lüge. Eine psychoanalytisch orientierte Kritik des Antisemitismus.

- In: Andreas Peham, Christine Schindler und Karin Stögner (Hg.): Schwerpunkt: Antisemitismus. Wien [u.a.]: Lit, S. 46-69.
- Pohl, Karl Heinrich (2005): Wann ist ein Museum „historisch korrekt“? „Offenes Geschichtsbild“, Kontroversität, Multiperspektivität und „Überwältigungsverbot“ als Grundprinzipien musealer Geschichtspräsentation. In: Olaf Hartung (Hg.): Museum und Geschichtskultur. Ästhetik, Politik, Wissenschaft. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, S. 273-286.
- Ravid, Benjamin (2006): Alle Ghettos waren jüdische Viertel, aber nicht alle jüdischen Viertel waren Ghettos. In: Fritz Backhaus (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit. Frankfurt [Main]: Societäts-Verl., S. 13-30.
- Reiche, Reimut (1998): Sexuelle Revolution - Erinnerung an einen Mythos. In: Wolfgang Kraushaar (Hg.): Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail, 1946 - 1995. Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, S. 150-166.
- Ruderman, David B. (2012): Das Ghetto und die Entstehung einer jüdischen Kultur im Europa der Frühen Neuzeit: Betrachtungen zur Geschichtsschreibung. In: Fritz Backhaus, Gisela Engel, Gundula Grebner und Robert Liberles (Hg.): Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich. Berlin: Trafo, S. 39-51.
- Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus.
- Salzborn, Samuel (2014): Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie. Baden-Baden: Nomos.
- Schlagenhauser, Stefan (2017): Römer will Rathaus-Türme rekonstruieren. Frankfurt im Wiederaufbau-Fieber. In: *Bild*, 08.05.2017. Online verfügbar unter <http://www.bild.de/regional/frankfurt/frankfurt-am-main/stadt-will-roemertuerme-wiederaufbauen-51649598.bild.html>, zuletzt geprüft am 12.06.2017.
- Schlick, Gabriela (2006): Zur Rolle der reichsstädtischen Gerichtsbarkeiten in den Alltagsbeziehungen der Frankfurter Juden im 18. Jahrhundert. In: Fritz Backhaus (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit. Frankfurt [Main]: Societäts-Verl., S. 171-185.
- Schneider, Lambert (1999): Postmodernes Vergessen und schmerzfreie Erinnerung. Gedanken zur Akropolis von Athen. In: Ulrich Borsdorf und Heinrich Theodor Grütter (Hg.): Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum. Frankfurt/[Main], New York: Campus.
- Scholze, Jana (2004): Medium Ausstellung. Lektüren musealer Gestaltungen in Oxford, Leipzig, Amsterdam und Berlin. Bielefeld: Transcript.
- Scholze, Jana (2010): Kultursemiotik: Zeichenlesen in Ausstellungen. In: Joachim Baur (Hg.): Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Bielefeld: Transcript-Verl., S. 121-148.
- Schönborn, Susanne (2010): Im Wandel - Entwürfe jüdischer Identität in den 1980er und 1990er Jahren. München: Meidenbauer.
- Schröder, Vanessa (2013): Geschichte ausstellen - Geschichte verstehen. Wie Besucher im Museum Geschichte und historische Zeit deuten. Bielefeld: Transcript.
- Schudt, Johann Jacob (1714): Jüdische Merckwürdigkeiten. Franckfurt und Leipzig (2).
- Senger, Valentin (1988): Der Börneplatz. Frankfurter Professoren Appell. In: Eva Demski und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 29-30.
- Stangneth, Bettina (2011): Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders.

Zürich [u.a.]: Arche.

Stein, Bertram von der (2009): Auferstanden aus Ruinen - Der Wiederaufbau der deutschen Städte und die (Un-)Möglichkeit zu trauern. In: Franz Wellendorf und Thomas Wesle (Hg.): Über die (Un-)Möglichkeit zu trauern. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 313-324.

Vinken, Gerhard (2016): Im Namen der Altstadt. Stadtplanung zwischen Modernisierung und Identitätspolitik: Einführung in eine wechselhafte Geschichte. In: Carmen Maria Enss und Gerhard Vinken (Hg.): Produkt Altstadt. Historische Stadtzentren in Städtebau und Denkmalpflege. Bielefeld: Transcript, S. 9-28.

Volkov, Shulamit (1994): Die Juden in Deutschland 1780 - 1918. München: Oldenbourg.

Wallmann, Walter (1988): Rede des hessischen Ministerpräsidenten Walter Wallmann vor dem Kreisparteitag der Frankfurter CDU, 5. 9. 1987. In: Eva Demske und Michael Best (Hg.): Der Frankfurter Börneplatz. Zur Archäologie eines politischen Konflikts. Frankfurt am Main: Fischer, S. 98-101.

Wamers, Egon (1989): Der „Archäologische Garten“ in Frankfurt am Main. Führungsblatt zu den konservierten Befunden der römischen bis spätmittelalterlichen Bebauung auf dem Domhügel im Zentrum der Altstadt. Hg. v. Archäologische Denkmalpflege im Landesamt für Denkmalpflege Hessen und der Archäologischen Gesellschaft in Hessen e.V. Wiesbaden.

Welzer, Harald (2011): Für eine Modernisierung der Erinnerungs- und Gedenkkultur (Gedenkstättenrundbrief, 162). Online verfügbar unter http://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaetten-rundbrief/rundbrief/news/fuer_eine_modernisierung_der_erinnerungs_und_gedenkkultur/., zuletzt geprüft am 12.03.2017.

White, Hayden V. (1973): Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore [u.a.]: The Johns Hopkins Univ. Press.

Wiehn, Erhard Roy (2003): Zur unsichtbaren Grenze zwischen Juden und Nichtjuden. Grenzerfahrung als Herausforderung, Zumutung und Chance. In: Hans Erler (Hg.): Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen. Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl., S. 67-74.

Young, James Edward (1992): Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag.